كشف الأسرار

عن أصول فخر الإسلام البزدوي

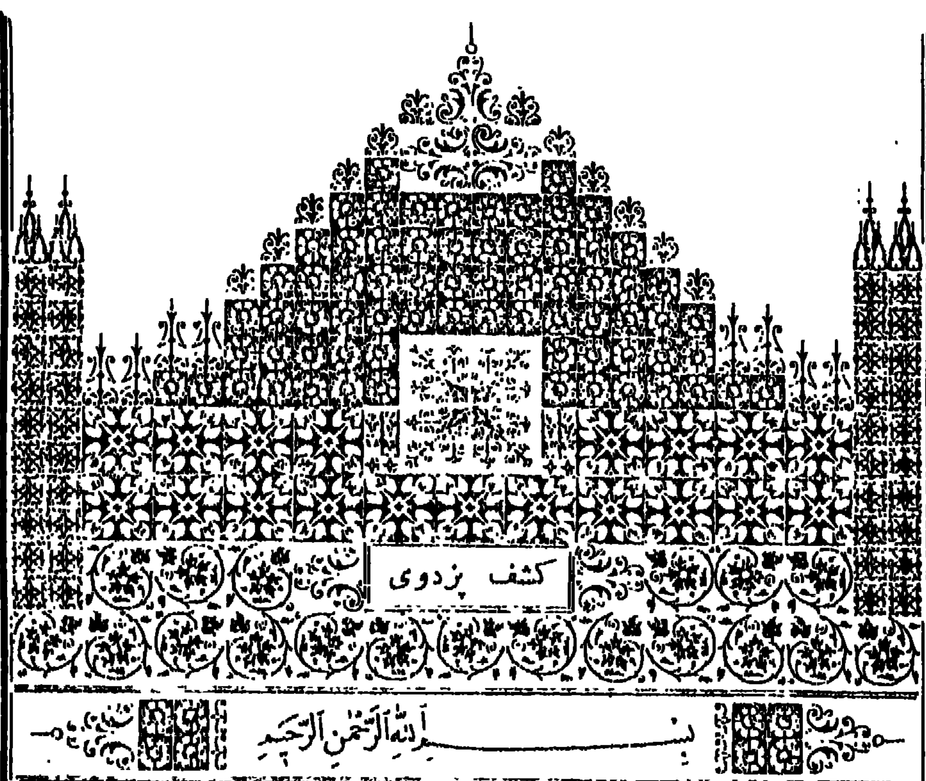
تأليف

الإمام علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري

المتوفى سنة ٧٣٠ هـ

الجزء الأول

الفاروق الحديثة للطباعة والنشر
خلف ٦٠ ش راتب باشا حدائق شبرا
القاهرة ٢٠٥٥٦٨٨ - ٦٤٧٥٢٦



الحمدلله مصور النسم فى شبكات الارحام بلامظاهرة ومعونة * ومقدر القسم لطبقات الانام بلاكلفة ومؤنة * شارع مشارع الاحكام بلطفه وافضاله * ناهج مناهج الحلال والحرام بكرمه ونواله * مبدع فرائدالدرر من خطرات الفكر بسحايب فضله واكرامه * منشئ لطائف العبر من شواهد النظر برواتب طوله وانعامه * الذى اكمل بعنايته رونق الدين وابهة الاسلام * وصير برعايته الملة الحنيفية مرتفعة الاعلام * نحمده حمدا تاه فى وصفه افهام العقلاء * ونشكره شكرا حار فى قدره اوهام الالباء * على ما اوضح مناهج الشرع ورفع معالمه * واحكم قواعدالدين واثبت دعائمه * ونشهد ان لااله الاالله وحده لاشريك له شهادة رسخت عروقها فى صميم الجنان * ودعت صاحبها الى نعيم الجنان * ونشهد ان محمدا عبده ورسوله الذى جبله الله من سلالة المجد والكرم * وبعثه الى كافة الخلق والامم * فابان معالم الدين واثاره * واضاء سبل اليقين ومناره * حتى سطع نور الشرع من ظلام الجفاء بحسن عنايته * وظهر نور الدين عن اكمام الخفاء بيمن كفايته * صلى الله عليه وعلى آله الذين لم تستتر اقمار دينهم بغمام الشك والبداء * ولم تحتجب انوار يقينهم باكمام الاهواء * صلاة تتجدد على تعاقب الليالى والايام * وتتزايد على انتقاص الشهور والاعوام * وسلم تسليما * (وبعد) * فان علوم الدين احق المفاخر بالتوقير والتبجيل * واولى الفضائل بالتفضيل والتحصيل * اذهى الطريقة المسلوكة الى نيل السعادات فى الدنيا * والمرقاة المنصوبة الى الفوز بالكرامات فى العقبى * بنورها يهتدى من ظلمات الغواية

(الى)

الى سبيل الرشاد * وبهنا يرتقى من حضيض الجهالة الى ذروة الاجتهاد * لاسيما علم اصول الفقه الذي هو اصعبها مدارك * وادقها مسالك * واعمها عوائد * واتمها فوائد * لولاه لبقيت لطائف علوم الدين كامنة الآثار * ونجوم سماء الفقه والحكمة مطموسة الانوار * لاتدخل مباسمه تحت الاحصاء * ولاتدرك محاسنه بالاستقصاء * ثم ان كتاب اصول الفقه المنسوب الى الشيخ الامام المعظم * والحبر الهمام المكرم * العالم العامل الربانى * مؤيد المذهب النعمانى * قدوة المحققين اسوة المدققين صاحب المقامات العلية والكرامات السنية مفخر الانام فخر الاسلام ابى الحسن على بن محمد بن الحسين البزدوى تغمده الله بالرحمة والرضوان * واسكنه اعلى منازل الجنان * امتاز من بين الكتب المصنفة فى هذا الفن شرفا وسموا * وحل محله مقام الثريا مجدا وعلوا * ضمن فيه اصول الشرع واحكامه * وادرج فيه مابه نظام الفقه وقوامه * وهو كتاب عجيب الصنعة رائع الترتيب * صحيح الاسلوب مليح التركيب * ليس فى جودة تركيبه وحسن ترتيبه مرية * وليس وراء عبادان قرية * لكنه صعب المرام * ابى الزمام * لاسبيل الى الوصول الى معرفة لطفه وغرابه * ولاطريق الى الاحاطة بطرفه وعجابه * الا لمن اقبل بكليته على تحقيقه وتحصيله * وشد حيازيمه للاحاطة بجملته وتفصيله * بعدان رزق فى اقتباس العلم ذهنا جليا * وذرعا من هواجس اضاليل المنى خليا * وقد تبحر مع ذلك فى الاحكام والفروع * واحاط بماجاء فيهما من المنقول والمسموع * وقد سألنى اخوانى فى الدين * واعوانى على طلب اليقين * انا اكتب لهم شرحا يكشف عن اوجه غوامض معانيه نقابها * ويرفع عن اللطايف المستترة فى مبانيه حجابها * ويوضح ماابهم من رموزه واشاراته المعضلة * ويبين مااجمل من الفاظه وعباراته المشكلة * ظنا منهم انى لما استسعدت بخدمة شيخى * وسيدى وسندى واستاذى وعمى * وهو الامام المحقق الربانى * والقرم المدقق الصمدانى * ناصب رايات الشريعة * كاشف آيات الحقيقة * فتاح اقفال المشكلات * كشاف غوامض المعضلات * فخر الحق والدين * ملاذ العلماء فى العالمين * قطب المتهجدين * ختم المجتهدين * محمد بن محمد بن الياس المايمرغى افاض الله عليه سجال انعامه وغفرانه * وصب عليه شآبيب اكرامه ورضوانه * ونشأت فى حجره برواتب بره وافضاله * وربيت فى بيته بصنايع جوده ونواله * لعلى فزت بدرر من غرر فرايده * واخذت حظا وافرا من موايد فوايده * وانه قدكان مختصا من بين العلماء باتفاق الانام * بتحقيق دقايق مصنفات فخر الاسلام فاستعفيت عن هذا الامر الخطير * وتشبثت باهداب المعاذير * علما منى بانى لست من فرسان هذا الميدان * ولالى بالابلاء فى موافقه يدان * واين انا من ذلك وقد تحيرت الفحول فى حل مشكلاته * بعد انهماكهم فى بحثه وتنقيره * وعجزت النحارير عن درك معضلاته * مع حرصهم على تحقيقه وتفكيره * فلم يزدهم ذلك الا المبالغة فى الالحاح على * والاقامة فى مواقف الاقتراح لدى * فلم اجد بدا من انجاح مسئولهم * ولامندوحة عن تحقيق مأمولهم * فاجبتهم الى ملتمسهم تفاديا من عقوقهم * وسعيا

الى اداء حقوقهم * وشرعت فى هذا الامر العظيم المهم * والخطب الجسيم المدلهم * مستعينا بالله الكريم الجليل * راجيا منه ان يهديني سواء السبيل * متوكلا على كرمه الشامل فى طلب التوفيق لاتمامه * معتمدا على انعامه العام فى سؤال التيسير لابتدائه واختتامه * راغبا اليه فى ان يجعل ما اقاسيه خالصا لوجهه الكريم * متعوذا به من ان يتلقانى بسخطه وعقابه الاليم * مبتهلا اليه فى ان يحفظنى عن الخطاء والزلل * ويلهمنى طريق الصواب والسداد فى القول والعمل * متضرعا اليه فى ان ينفعنى به وائمة الاسلام * ويجمعنى واياهم ببركات جمعه فى دار السلام * ولما كان هذا الكتاب كاشفا عن غوامض محتجبة عن الابصار * ناسب ان سميته كشف الاسرار * وارجو ان يكون كتابا سبق عامة الشروح ترتيبا وجمالا * وفاق نظائره تحقيقا وكمالا * ومن نظر فيه بعين الانصاف * عرف دعوى الصدق من الخلاف * ثم انى وان لم آل جهدا فى تأليف هذا الكتاب وترتيبه * ولم ادخر جدا فى تسديده وتهذيبه * فلا بد من ان يقع فيه عثرة وزلل * وان يوجد فيه خطأ وخطل * فلا يتعجب الواقف عليه عنه فان ذلك مما لا ينجو منه احد ولا يستنكفه بشر وقد روى البويطى عن الشافعى رحمه الله انه قال له انى صنفت هذه الكتب فلم آل فيها الصواب فلا بد ان يوجد فيها ما يخالف كتاب الله تعالى وسنة رسوله عليه السلام قال الله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فما وجدتم فيها مما يخالف كتاب الله وسنة رسوله فانى راجع عنه الى كتاب الله وسنة رسوله وقال المزنى قرأت كتاب الرسالة على الشافعى ثمانين مرة فما من مرة الا وكان نقف على خطاء فقال الشافعى هيه ابى الله ان يكون كتاب صحيحا غير كتابه فالمأمول ممن وقف عليه بعد ان جانب التعصب والتعسف ونبذ وراء ظهره التكلف والتصلف * ان يسعى فى اصلاحه بقدر الوسع والامكان * اداء لحق الاخوة فى الايمان * واحرازا لحسن الاحدوثة بين الانام * وادخارا لجزيل المثوبة فى دار السلام * والله الموفق والمثيب عليه اتوكل واليه انيب (قال العبد الضعيف عبد العزيز بن احمد بن محمد البخارى ستر الله عيوبه وغفر ذنوبه حدثنى بهذا الكتاب شيخى واستاذى وعمى الذى تقدم ذكره آنفا قراءة عليه بسرخس فى المدرسة الملكية العباسية قال حدثنى به استاذ ائمة الدنيا مظهر كلمة الله العليا شمس الائمة محمد بن عبد الستار بن محمد الكردرى من اول الكتاب الى باب اسباب الشرايع ومنه الى آخر الكتاب الشيخ الامام والقرم الهمام بدر الملة والدين محمد بن محمود بن عبد الكريم الكردرى المعروف بخواهر زاده روايا عن خاله هذا قال حدثنا شيخ شيوخ الاسلام برهان الدين على بن ابى بكر بن عبد الجليل الرشدانى قال حدثنا امام الائمة ومقتدى الامة نجم الدين ابو حفص عمر بن احمد النسفى عن الشيخ الامام المصنف قدس الله ارواحهم قال الشيخ رحمه الله (الحمد لله خالق النسم ورازق القسم) جرت سنة السلف والخلف بذكر الحمد فى اوائل تصانيفهم اقتداء بكتاب الله تعالى فانه مفتون به وعملا بقوله عليه السلام كل امر ذى بال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو اقطع والحمد هو الثناء على الجميل من نعمة وغيرها يقال حمدته على انعامه وحمدته على شجاعته واللام فيه لاستغراق

اصول بزدوى لفخر الاسلام

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله خالق النسم ورازق القسم

(الجنس)

مبدع البدايع وشارع الشرايع دينا رضيا ونورا مضيا

الجنس عند اهل السنة على ما عرف اى الحمد كله لله والله اسم تفرد به البارى سبحانه يجرى فى وصفه مجرى الاسماء الاعلام لاشركة فيه لاحد قال الله تعالى هل تعلم له سميا اى هل تعلم احدا يسمى بهذا الاسم غيره كذا روى عن الخليل وابن كيسان ولهذا اختص الحمد بهذا الاسم لانه لما كان كالعلم للذات كان مستجمعا لجميع الصفات فكان اضافة الحمد اليه اضافة له الى جميع اسمائه وصفاته الاترى ان الايمان اختص بهذا الاسم حيث قال عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان الايمان بجميع الاسماء والصفات واجب لانه مستجمع للصفات ثم لما كان من سنة التأليف ان يوافق التحميد مضمونه وغرض الشيخ من هذا التصنيف بيان اصول الفقه والفقه على ما روى عن ابى حنيفة رحمه الله معرفة النفس ما لها وما عليها قال خالق النسم اذ لابد من وجود النفس لتعرف ما شرع لها مثل العقود وما شرع عليها مثل الواجبات والخلق ههنا بمعنى الايجاد والنسمة الانسان كذا فى الصحاح والنسم جمع نسمة وفى المغرب النسمة النفس من نسيم الريح ثم سميت بها النفس ومنها اعتق النسمة والله بارئ النسم ولما كان الانسان محتاجا الى العطاء فى حالة البقاء اعقبه بقوله رازق القسم اى معطى العطايا والرزق العطاء وهو مصدر قولك رزقه الله والقسم جمع قسمة بمعنى انقسم وهو الحظ والنصيب من الخير وفى ذكر الرزق دون الاعطاء لطف وهو ان الرزق ما يفرض للفقراء بخلاف العطاء فانه اسم لما يفرض للعمال مثل المقاتلة والانسان فى اول امره فقير محتاج لا قوة له على كسب وعمل فكان ذكر الرزق اشد مناسبة من ذكر العطاء مع ان فيه رعاية صنعة الترصيع قوله (مبدع البدايع وشارع الشرايع) الابداع الاختراع لا على مثال والبدايع جمع بديع بمعنى مبتدع اى مخترع الموجودات بلا مادة ومثال بقدرته الكاملة وحكمته الشاملة وفى ذكر هذه القضية بدون الواو بدلا من قوله خالق النسم اشارة الى ان خلق مثل هذا الموجود الذى فيه انموذج من جميع ما فى هذا العالم حتى قيل هو العالم الاصغر من عجايب قدرته وغرايب حكمته ثم هذا الجنس لما خلقوا على همم شتى وطبايع مختلفة واهواء متباينة لا يكادون يجتمعون على شئ ويبعث لكل واحد همته الى ما يستلذ طبعه وفيه من الفساد ما لا يخفى لان ذلك يؤدى فى العاجل الى التقاتل والتفانى وفى الآجل الى استحقاق العذاب الاليم شرع الشرايع زاجرا لهم عن ذلك وجامعا لهم على طريق واحد مستقيم فكان من اجل النعم والشرع الاظهار وشرع لهم كذا اى بين والشرايع جمع شريعة وهى ما شرع الله تعالى لعباده من الدين ثم ضمن الشارع معنى الجعل والتصيير فانتصب دينا على انه مفعول ثان له اى جاعل الشرايع دينا رضيا او انتصب على الحال من الشرايع مع انه ليس بصفة لوجود معنى الصفة فيه باعتبار وصفه كما انتصب قرآنا على الحال فى قوله عز اسمه كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا مع انه ليس بصفة لكونه موصوفا بوصف اى فصلت آياته فى حال كونه موصوفا بالعربية وهو مثل قولك جاءنى زيد رجلا صالحا والدين وضع الهى سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات والرضى المرضى ووصفه به اقتداء بقوله عز وجل ورضيت لكم الاسلام دينا اى اخترته لكم من بين الاديان ويجوز ان يكون المراد

من الشرايع مشروعات هذه الملة خاصة بدليل قوله دينا على صيغة الواحد ولو كان المراد جميع الشرايع من لدن آدم الى عهد النبي عليهما السلام لقيل اديانا رضية وانوارا مضيئة والنور لغة اسم للكيفية العارضة من الشمس والقمر والنار على ظواهر الاجسام الكثيفة مثل الارض والجدار ومن خاصيته ان يصير المرئيات بسببه متجلية منكشفة ولذا قيل في تعريفه هو الظاهر في نفسه المظهر لغيره ثم تسمية الدين نورا بطريق الاستعارة لانه سبب لظهور الحق للبصيرة كما ان النور الجسماني سبب لظهور الاشياء للبصر والاضائة متعد ولازم قال النابغة الجعدي (شعر) اضاءت لنا النار وجها اغر ملتبسا بالفؤاد التباسا * يضئ كضوء سراج السليط لم يجعل الله فيه نحاسا * فاستعمله بالمعنيين واللزوم هو المختار والضياء اقوى من النور واتم منه لانه اضيف الى الشمس والنور الى القمر في قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا ثم الشيخ وصف الدين بالنور اولا كما وصفه الله تعالى به في قوله ولكن جعلناه نورا اي جعلنا الايمان نورا وفي قوله عز اسمه والله متم نوره اي دينه ثم وصفه بالاضائة ثانيا لانه في اول الامر في حق المتمسك به بمنزلة نور القمر ثم يتزايد بالتأمل والاستدلال الى ان يبلغ ضوء الشمس ولان الخلق كانوا في ظلمة ظلماء قبل البعثة فكان ظهور الدين فيها بمنزلة ظهور نور القمر في الظلمة الجسمانية ثم ازداد حتى بلغ المشرق والمغرب بمنزلة ضياء الشمس فلهذا وصفه بهما ولان استنارة العالم الجسماني بهذين الكوكبين فوصفه بالنور والاضائة فكانه قال هو الشمس والقمر في العالم الروحاني بطريق الاستعارة التخييلية قوله (وذكر اللانام ومطية الى دار السلام) الذكر ههنا الشرف قال تعالى لقد انزلنا اليكم كتابا فيه ذكركم اي شرفكم ص والقرآن ذي الذكر قيل ذي الشرف والانام الخلق وهو اسم جمع لا واحد له من لفظه والمطية المركب والمطاء الظهر وهذا الكلام بطريق الاستعارة يعني كما ان المطية وسيلة الى الوصول الى المقصد فكذلك الدين وسيلة الى الوصول الى المقصد الاقصى وهو دار السلام وسميت الجنة دار السلام لسلامة اهلها وما فيها من النعم عن الافات والفناء او لكثرة السلام فيها قال تعالى تحيتهم فيها سلام سلام عليكم طبتم سلام قولا من رب الرحيم او السلام من اسماء الله تعالى فاضيفت الدار اليه تعظيما لها قوله (احمده على الوسع والامكان) ولما نظر الشيخ رح في جلائل نعم الله تعالى على عباده وكمال قدرته وعظمته وعرف ان القدرة البشرية لا تفي بالقيام بمواجب حمده كما هو يستحقه وان سلوك طريق النجاة لا يتيسر الا باعانته وتيسيره قال احمده على الوسع والامكان واستعينه على طلب الرضوان يعني احمده على حسب وسعي وطاقتي وبقدر ما يمكن الاقدام عليه من التحميد لا على حسب النعم اذ ليس ذلك في وسع احد قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ثم الامكان اعم من الوسع لان الممكن قد يكون مقدورا للبشر وغير مقدور له الا ترى ان نسف الجبال ممكن في نفسه وان لم يكن مقدورا للبشر والوسع راجع الى الفاعل والامكان الى المحل وخص طلب الرضوان اي الرضا بالاستعانة فيه لانه اعظم النعم واعلاها قال تعالى ورضوان من الله اكبر ثم ذكر الشهادتين لان ذلك من سنة الخطبة قال عليه السلام كل خطبة ليس فيها تشهد فهي كاليد الجذماء

وذكرا للانام ومطية الى دار السلام احمده على الوسع والامكان واستعينه على طلب الرضوان ونيل اسباب الغفران واشهد ان لا اله الا الله وحده لاشريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله

قوله (واصلي عليه وعلى آله) اى ذريته واصحابه اى متابعيه من المهاجرين والانصار او المراد من الآل الاتقياء من المؤمنين على ما قال عليه السلام آلي كل مؤمن تقي وتخصيص الاصحاب بالذكر بعد دخولهم في ذلك العموم لزيادة التعظيم وتقديم الآل والاصحاب في الصلوة على عامة الانبياء والمرسلين لتكميل الصلوة على النبي لا لتفضيلهم على الانبياء اذ لا افضل لولي على نبي قط قوله (العلم نوعان) اختلف في تفسير العلم فقيل لا يمكن تعريفه لانه ضروري اذ كل احد يعلم وجوده ضرورة ولان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره كان دورا وقيل انه صفة توجب في الامور المعنوية تمييزا لا يحتمل النقيض وقوله لا يحتمل النقيض احتراز عن الظن ونحوه وقيل هو صفة ينتفي بها عن الحي الجهل والشك والظن والسهو ويختار الشيخ ابي منصور الماتريدي رحمه الله انه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به ثم انه عام يتناول علم النحو والطب والنجوم وسائر علوم الفلسفة كما يتناول علم التوحيد والشرايع فلا يستقيم تقسيمه بالنوعين واكتفاؤه عليهما كما لا يستقيم تقسيم الحيوان بانه نوعان انسان وفرس منحصرا عليهما لانه اعم من ذلك الا بتقييد وهو ان يقال المراد العلم المنجي او العلم الذي ابتلينا به نوعان وكان الشيخ رحمه الله اخرج بقوله العلم نوعان غير هذين النوعين عن كونه علما لعدم ظهور فائدته في الاخرة وانحصار الفائدة فيها على النوعين فكان هذا من قبيل قولك العالم في البلد زيد مع وجود غيره من العلماء فيه لانك لا تعدهم علماء في مقابلته علم التوحيد هو العلم بان الله تعالى واحد لا شريك له وعلم الصفات هو العلم بان لله تعالى صفات ثبوتية قائمة بذاته قديمة غير محدثة مثل العلم والحيوة والقدرة وغيرها من اوصاف الكمال لا كما زعمت المعتزلة من نفي الصفات ولا كما زعمت الكرامية من حدوث بعض الصفات وعلم الشرايع هو العلم بالمشروعات من السبب والعلة والشرط والحل والحرمة والجواز والفساد والاحكام وان دخلت في المشروعات لكنها لكونها مقصودة افردت بالذكر والاصل في النوع الاول التمسك بالكتاب والسنة اى بمحكم الكتاب والسنة المتواترة وهذا في المباحثة مع النفس او مع اهل القبلة الذين اقروا برسالة النبي عليه السلام وبحقية القرآن وانتحلوا نحلة الاسلام الا انهم بسبب اهوائهم خرجوا عن حوزة الاسلام ونبذوا التوحيد وراء ظهورهم وانكروا الصفات التي نطق بها القرآن والسنة زاعمين ان ما ذهبوا اليه هو عين الحق ومحض التوحيد فاما في المباحثة مع من انكر الرسالة والقرآن مثل المجوس والثنوية والفلاسفة فلا ينفع التمسك فيها بالكتاب والسنة لانكار الخصم حقيتهما فيتمسك اذن بالمعقول الصرف ومجانبة الهوى والبدعة الهوى ميلان النفس الى ما تستلذه من غير داعية الشرع والبدعة الامر المحدث في الدين الذي لم يكن عليه الصحابة والتابعون يعني يتمسك بالكتاب والسنة مجانبا الهوى نفسه ومجانبا لما احدثه غيره في الدين مما لم يكن منه فلا يحمل الكتاب والسنة على ما تهواه نفسه ولا على ما يوافق ما ابدعه غيره مثل ما قالت الرافضة المراد من الخمر والميسر والانصاب ابوبكر وعمر وعثمان ومن الظالم في قوله تعالى ويوم يعض الظالم على يديه ابوبكر ومن قوله لم اتخذ فلانا عمر ومثل

واصلي عليه وعلى آله واصحابه وعلى الانبياء والمرسلين واصحابهم اجمعين قال الشيخ الامام الاجل الزاهد ابو الحسن علي بن محمد البزدوي رحمه الله العلم نوعان علم التوحيد والصفات وعلم الشرايع والاحكام والاصل في النوع الاول هو التمسك بالكتاب والسنة ومجانبة الهوى والبدعة ولزوم طريق السنة والجماعة الذي كان عليه الصحابة والتابعون ومضى عليه الصالحون وهو الذي كان عليه ادركنا مشايخنا وكان على ذلك سلفنا اعني اباحنيفة وابا يوسف ومحمدا وعامة اصحابهم رحمهم الله وقد صنف ابو حنيفة رضي الله عنه في ذلك كتاب الفقه الاكبر وذكر فيه اثبات الصفات

ماقالت المعتزلة فى قوله تعالى ويغفر مادون ذلك لمن يشاء انه مشروط بشرط التوبة ليستقيم قولهم بالتخليد فى النار لاصحاب الكبائر من المؤمنين ومثل حملهم المشية فى قوله تعالى تضل من تشاء ونظائره على مشية القسر ليستقيم قولهم بعدم دخول الشرور والقبائح تحت مشية الله تعالى وارادته ولزوم طريق السنة اى عقيدة الرسول والجماعة اى عقيدة الصحابة ادركنا مشايخنا اى استاذينا والسلف جمع سالف من سلف يسلف سلفا اذا مضى وعامة اصحابهم اى اكثرهم وانما قيدبه لان بعضهم كان موسوما بالبدعة مثل بشر ابن غياث المريسى واعلم ان غرض الشيخ من تقرير هذه الكلمات فى اول هذا الكتاب ابطال دعوى من زعم من المعتزلة ان اباحنيفة رحمه الله كان على معتقدهم استدلالا بما نقل عنه انه قال كل مجتهد مصيب ودفع طعن من طعن فيه من الشافعية وغيرهم من اصحاب الظواهر انه كان من اصحاب الرأى وانه كان يقدم الرأى على السنة فبدأ اولا بابطال دعوى المعتزلة فقال وقد صنف ابو حنيفة فى ذلك اى فى علم التوحيد والصفات كتاب الفقه الاكبر سماه اكبر لان شرف العلم وعظمته بحسب شرف المعلوم ولا معلوم اكبر من ذات الله تعالى وصفاته فلذلك سماه اكبر وذكر فيه اثبات الصفات فقال لم يزل ولا يزال بصفاته واسمائه لم يحدث له صفة ولا اسم لم يزل عالما بعلمه والعلم صفته فى الازل وقادرا بقدرته والقدرة صفته فى الازل وخالقا بتخليقه والتخليق صفته فى الازل وفاعلا بفعله وفعله صفته فى الازل فالفاعل هو الله سبحانه وفعله صفته فى الازل والمفعول مخلوق وفعل الله تعالى غير مخلوق وصفاته ازلية غير مخلوقة ولا محدثة فمن قال انها مخلوقة او محدثة او وقف فيها او شك فيها فهو كافر بالله تعالى واثبات تقدير الخير والشر من الله عزوجل اى ذكر ذلك فيه ايضا فقال يجب ان يقول آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله والقدر خيره وشره من الله تعالى وان ذلك كله بمشيته اى ذكر ذلك ايضا فقال جميع افعال العباد من الحركة والسكون كسبهم على الحقيقة والله تعالى خالقها وهى كلها بمشيته وعلمه وقضائه وقدره والطاعات كلها بمحبته ورضائه والمعاصى كلها بتقديره وعلمه وقضائه ومشيته لا بمحبته ورضاه واما مسئلتا الاستطاعة والاصلح فما وجدتهما فى النسخ التى كانت عندى من الفقه الاكبر وليس فى كلام الشيخ ايضا ما يوجب انه قد ذكرهما فيه فانه لم يعطف ذلك على ما تقدم حيث لم يقل واثبات الاستطاعة ولم يقل ايضا واثبت فيه الاستطاعة ورد فيه القول بالاصلح بل استأنف الكلام وقال واثبت الاستطاعة ورد القول بالاصلح مطلقا فلعله اثبتهما فى موضع آخر او فى مباحثه ونحو ذلك قوله (وقال فيه لا يكفر احد بذنب) اى قال فيه فقد ذكر فى كتاب العالم والمتعلم ان المؤمن لا يكون لله عدوا وان ركب جميع الذنوب بعد ان لا يدع التوحيد لانه حين يرتكب العظيم من الذنب فالله احب اليه مما سواه فانه لو خير بين ان يحرق بالنار وبين ان يفترى على الله من قبله لكان الاحتراق احب اليه من ذلك ولا يخرج به من الايمان ذكر فيه ايضا قال المتعلم رحمه الله فما قولك فى اناس رووا ان المؤمن اذا زنى يخلع عنه الايمان كما يخلع عنه القميص ثم اذا تاب اعيد اليه ايمانه انكذبهم فى قولهم او تصدقهم

٢ واثبات تقدير الخير والشر من الله وان ذلك كله بمشيته واثبت الاستطاعة مع الفعل وان افعال العباد مخلوقة بخلق الله تعالى اياها كلها ورد القول بالاصلح وصنف كتاب العالم والمتعلم وكتاب الرسالة وقال فيه لا يكفر احد بذنب ولا يخرج به من الايمان

فان صدّقت قولهم فقد دخلت فى قول الخوارج وان كذّبت قولهم قالوا انت مكذّب للنبى عليه السلام فانهم رووا ذلك عن رجال شتى حتى انتهى الى النبى عليه السلام قال العالم رحمه الله اكذب هؤلاء ولا يكون تكذيبى لهم تكذيبا للنبى صلى الله عليه وسلم بل يكون تكذيبا بالرواية عنه فان الرجل اذا قال انا مؤمن بكل شئ تكلم به النبى ع م غير انه لم يتكلم بالجور ولم يخالف القرآن كان هذا القول منه تصديقا بالنبى وبالقرآن وتنزيها له من الخلاف على القرآن وقد قال الله تعالى واللذان يأتيانها منكم فقوله منكم لم يعن به اليهود ولا النصارى وانما عنى به المسلمون وذكر فى الفقه الاكبر ايضا ولا نكفر مسلما بذنب من الذنوب وان كانت كبيرة اذا لم يستحلها ولا نزيل عنه اسم الايمان ونسميه مؤمنا حقيقة* ويترحم له اى يدعى له بالرحمة ويقال رحمه الله قال عليه السلام لعدى بن حاتم لو كان ابوك اسلاميا لترحنا عليه اى لقلنا له رحمه الله وذكر فيه ايضا قال المتعلم اخبرنى عن الاستغفار لصاحب الكبيرة أهو افضل ام الدعاء عليه باللعنة قال العالم رحمه الله الذنب على منزلتين غير الاشراك بالله فاى الذنبين ركب هذا العبد فان الدعاء له بالاستغفار افضل لانه مؤمن من اهل الشهادة والدعاء لاهل هذه الشهادة بالمغفرة افضل لحرمة هذه الشهادة اذ ليس شئ يطاع الله تعالى به افضل من الاقرار بهذه الشهادة وجميع ما امر الله تعالى من فرائضه فى جنب هذه الشهادة اصغر من بيضة فى جنب السموات والارضين وما بينهن فكما ان ذنب الاشراك اعظم كذلك اجر هذه الشهادة اعظم * وكان فى علم الاصول اماما صادقا اى اماما على التحقيق والشئ اذا بولغ فى وصفه يوصف بالصدق يقال للرجل الشجاع وللفرس الجواد انه لذو صدق اى صادق الحملة وصادق الجرى كأنه ذو صدق فيما يعدك من ذلك قال صاحب الكشاف فى قوله تعالى* قدم صدق* وفى اضافته الى صدق دلالة على زيادة فضل وانه من السوابق العظيمة ومما يدل على تبحره فيه ما روى يحيى بن شيبان عن ابى حنيفة رحمه الله انه قال كنت رجلا اعطيت جدلا فى الكلام فمضى دهر فيه اتردد وبه اخاصم وعنه اناضل وكان اكثر اصحاب الخصومات بالبصرة فدخلتها نيفا وعشرين مرة اقيم سنة واقل واكثر وكنت قد نازعت طبقات الخوارج من الاباضية وغيرهم وطبقات المعتزلة وسائر طبقات اهل الاهواء وكنت بحمد الله اغلبهم واقهرهم ولم يكن فى طبقات اهل الاهواء احد اجدل من المعتزلة لان ظاهر كلامهم تموه يقبله القلوب وكنت ازيل تمويههم بمبداء الكلام واما الروافض واهل الارجاء الذين يخالفون الحق فكانوا بالكوفة اكثر وكنت قهرتهم بحمد الله ايضا وكنت اعد الكلام افضل العلوم وارفعها فراجعت نفسى بعد ما مضى لى فيه عمر وتدبرت فقلت ان المتقدمين من اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم ورضى الله عنهم والتابعين واتباعهم لم يكن يفوتهم شئ مما ندركه نحن وكانوا عليه اقدر وبه اعرف واعلم بحقائق الامور ثم لم يتهيأوا فيه متنازعين ولا مجادلين ولم يخوضوا فيه بل امسكوا عن ذلك ونهوا اشد النهى ورأيت خوضهم فى الشرائع وابواب الفقه وكلامهم فيه عليه تجالسوا واليه دعوا وكانوا يطلقون الكلام والمنازعة فيه

ويترحم له وكان فى علم الاصول اماما صادقا وقد صح عن ابى يوسف انه قال ناظرت اباحنيفة فى مسئلة خلق القرآن ستة اشهر فاتفق رأيى ورأيه على ان من قال بخلق القرآن فهو كافر وصح هذا القول عن محمد رحمه الله

ويتناظرون عليه وعلى ذلك مضى الصدر الاول من السابقين وتبعهم التابعون فلما ظهر لنا من امورهم ذلك تركنا المنازعة والخوض فى الكلام ورجعنا الى ما كان عليه السلف وشرعنا فيما شرعوا وجالسنا اهل المعرفة بذلك مع انى رأيت من ينتحل الكلام ويجادل فيه قوما ليس سيماهم سيما المتقدمين ولا منهاجهم منهاج الصالحين رأيتهم قاسية قلوبهم غليظة افئدتهم لا يبالون مخالفة الكتاب والسنة والسلف الصالح فهجرتهم ولله الحمد كذا ذكر الامام ظهير الدين المرغيناني فى مناقب الامام الاعظم ابى حنيفة رحمهما الله قوله (ودلت المسائل المتفرقة الى آخره) اعلم ان اهل الاهواء تفرقوا اولا على ست فرق القدرية والجبرية والرافضة والخارجية والمشبهة والمرجئة ثم تفرقت كل فرقة على اثنتى عشرة فرقة فصار الكل اثنتين وسبعين فرقة على ما عرف ففى المسائل المذكورة فى المبسوط والجامع الصغير وغيرهما دليل على انهم لم يميلوا الى شئ من هذه المذاهب فقالوا فى قوم صلوا بجماعة فى ليلة مظلمة بالتحرى فوقع تحرى كل احد الى جهة ان من علم منهم بحال امامه فسدت صلوته لان امامه فى زعمه مخطئ فلو كان كل مجتهد مصيبا عندهم كما هو مذهب المعتزلة لما صح القول منهم بفساد الصلوة كما لو صلوا كذلك فى جوف الكعبة فان قيل انما حكموا بفساد الصلوة لان حقية كل جهة مختصة بمتحريها اذ اجتهاد كل مجتهد حق فى حق نفسه لا فى حق غيره حتى لم يجز العمل باجتهاده لغيره من المجتهدين كحل الميتة ثابت فى حق المضطر دون غيره بخلاف الصلوة فى الكعبة فان كل جهة فيها حق بالنسبة الى جميع الناس قلنا اذا كان اجتهاد كل مجتهد حقا بالنسبة اليه لا بد من ان يعتقد الغير الحقية بتلك النسبة كحل الميتة الثابت فى حق المضطر لا بد من ان يعتقد غير المضطر الحل فى حقه وان لم يثبت ذلك فى حق غير المضطر وههنا اعتقده مخطئا مطلقا فاوجب فساد الصلوة ولو كان الامر على ما قالوا لما اوجب فساد الصلوة كالمتوضئ اذا اقتدى بالمتيمم صح صلوته عند ابى حنيفة وابى يوسف وان كان جواز الاداء بالتيمم ثابتا فى حق الامام دون المقتدى لانه لم يعتقد امامه على الخطاء وقال ابو حنيفة رحمه الله فى ميراث قسم بين الغرماء او الورثة لا آخذ كفيلا من الغريم ولا من الوارث هو شئ احتاط به بعض القضاة وهو جور سمى اجتهاد ذلك البعض جورا ولو كان كل مجتهد مصيبا عنده لما صح وصفه بالجور وقالوا فيمن حلف ان لم آتك غدا ان استطعت فكذا انه واقع على سلامة الاسباب والآلات للعرف فان قال عنيت به استطاعة القضاء صدق ديانة حتى لا يحنث وان لم يأته مع عدم المانع فدل انهم قائلون بالاستطاعة مع الفعل على خلاف ما قاله المعتزلة وقالوا بجواز امامة الفاسق وان كانت مع الكراهية وفيه رد لمذهب الخوارج فانهم قالوا بكفر من ارتكب معصية وامامة الكافر لا تجوز ولمذهب الرافضة ايضا لانهم شرطوا لصحة الامامة الامام المعصوم وقالوا اذا قضى القاضى بشهادة الفاسق نفذ قضاؤه لانهم مسلمون وفيه رد لمذهب الخوارج والاعتزال وقالوا بفرضية غسل الرجلين وفيه رد لمذهب الروافض واتفقوا على عدم جواز الدعاء بقوله اللهم انى اسئلك

ودلت المسائل المتفرقة عن اصحابنا فى المبسوط وغير المبسوط على انهم لم يميلوا الى شئ من مذاهب الاعتزال والى سائر الاهواء

بمقعد العز من عرشك من القعود لانه يشير الى التمكن واختلفوا فى جوازه بقوله بمقعد العز من العقد فقال ابو يوسف لا بأس به للحديث الوارد فيه وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهم الله لايجوز لانه يوجب تعلق العز بالعرش ويوهم حدوث هذه الصفة والله تعالى بجميع اوصافه قديم ازلى والحديث شاذ لايجوز العمل به فى مثل هذه الصورة وفيه رد لمذهب المشبهة واختلفو ايضا فى الحلف بوجه الله فقال ابو يوسف يكون يمينا لان الوجه يذكر بمعنى الذات قال تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقال ابو حنيفة ومحمد لايكون يمينا وانه من ايمان السفلة اى الجهلة الذين يذكرونه بمعنى العضو الجارحة كذا فى المبسوط وفيه رد لمذهب المشبهة ايضا وقالوا اذا ارتكب العبد ذنبا يوجب الحد فاجرى عليه الحد لايحصل له التطهير به من غير توبة وتم للحديث الوارد فيه اليه اشير فى سرقة المبسوط وفيه رد لمذهب المرجئة فان عندهم لايضر ذنب مع الايمان كما لاينفع طاعة مع الكفر وبنوا مسائل لاتعد ولاتحصى على اختيار العبد وفيهما رد لمذهب الجبرة فثبت انهم لم يميلوا الى شئ من مذاهب اهل الاهواء وخص نفى الاعتزال عنهم بالذكر اولا ثم عم نفى جميع الاهواء عنهم لان المعتزلة هم المدعون انهم كانوا على مذهبهم لاغيرهم من اهل الاهواء قوله (وانهم قالوا) بكسر الهمزة على انه كلام مستأنف لابفتحها عطفا على انهم لم يميلوا لانه لم يوجد فى المسائل مايدل على حقية رؤية الله تعالى وحقية ماذكر ولكنه ذكر فى الفقه الاكبر والله تعالى يرى فى الآخرة يراه المؤمنون وهم فى الجنة باعين رؤسهم بلاتشبيه ولا كيفية ولايكون بينه وبين خلقه مسافة * وحقية عذاب القبر لمن شاء ذكر فى الفقه الاكبر واعادة الروح الى العبد فى قبره حق وضغطة القبر حق كائن وعذابه حق كائن للكفار كلهم اجمعين ولبعض المسلمين وعن حماد بن ابى حنيفة انه قال سألت ابى عن عذاب القبر أحق هو فقال هو حق انت به السنة وجاءت به الآثار * وحقية خلق الجنة والنار يعنى اقروا بخلق الجنة والنار وبانهما موجودتان اليوم كذا ذكر فى الفقه الاكبر ايضا ان الجنة والنار مخلوقتان لاتفنيان ابدا ولاتموت الحور ابدا ولايفنى عذاب الله تع ولا ثوابه سرمدا * حتى قال ابو حنيفة لجهم بعد ماطال مناظرتهما وظهر مكابرته اخرج عنى يا كافر وهو جهم ابن صفوان رئيس الجبرية وكان من مذهبه انهما ليستا بموجودتين اليوم وانما تخلقان يوم القيامة كما هو مذهب المعتزله كذا سمعت من بعض الثقات وعليه يدل سياق كلام الشيخ ومن مذهبه ايضا انهما مع اهاليهما تفنيان وان الايمان هو المعرفة فقط دون الاقرار وانه لافعل لاحد على الحقيقة الا الله تعالى وان العباد فيما ينسب اليهم من الافعال كالشجرة تحركها الريح والانسان مجبر فى افعاله لاقدرة له ولا ارادة ولا اختيار كذا فى المغرب والكفاية وتسميته اياه كافرا اما باعتبار غلوه فى هواه او على سبيل الشتم * وقالوا بحقية سائر احكام الآخرة من البعث بعد الموت وقرآءة الكتب ووزن الاعمال والصراط والشفاعة كل ذلك مذكور فى الفقه الاكبر * على مانطق به الكتاب والسنة مثل قوله تعالى وان الله يبعث من فى القبور

وانهم قالوا بحقية رؤية الله تعالى بالابصار فى دار الآخرة وحقية عذاب القبر لمن شاء وحقية خلق الجنة والنار اليوم حتى قال ابو حنيفة لجهم اخرج عنى يا كافر وقالوا بحقية سائر احكام الآخرة على مانطق به الكتاب والسنة وهذا فصل يطول تعداده

قل يحييها الذى انشأها اول مرة فمن اوتى كتابه بيمينه فاولئك يقرؤن كتابهم فامامن اوتى كتابه بيمينه فيقول هاؤم اقرأوا كتابيه والوزن يومئذ الحق ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وقوله عليه السلام ان الصراط جسر ممدود على وجه جهنم او على متن جهنم شفاعتى لاهل الكبائر من امتى وهذا اى النوع الاول وهو علم التوحيد والصفات وما يتعلق به مما يجب الاعتقاد به قوله (والنوع الثانى علم الفروع) وهو الفقه سمى هذا النوع فرعا لتوقف صحة الادلة الكلية فيه مثل كون الكتاب حجة مثلا على معرفة الله تعالى وصفاته وعلى صدق المبلغ وهو الرسول عليه السلام وانما يعرف ذلك من النوع الاول فكان هذا النوع فرعا له من هذا الوجه اذ الفرع على ما قيل هو الذى يفتقر فى وجوده الى الغير * وهو ثلاثة اقسام اى ثلاثة اجزاء بدليل قوله فاذا تمت هذه الاوجه كان فقيها * علم المشروع بنفسه * اى علم الاحكام مثل الحلال والحرام والصحيح والفاسد والواجب والمنهى والمندوب والمكروه * اتقان المعرفة به * اى احكام العرفان بذلك المشروع * وهو اى ذلك الاتقان هو * معرفة النصوص بمعانيها * اى مع معانيها كقولك دخلت عليه بثياب السفر اى معها واشتريت الفرس بلجامه وسرجه اى معه او معناه متلبسة بمعانيها وكانت الجملة واقعة موقع الحال كما فى قوله تعالى تنبت بالدهن اى ملتبسة بالدهن والمراد من المعانى المعانى اللغوية والمعانى الشرعية التى تسمى عللا وكان السلف لا يستعملون لفظ العلة وانما يستعملون لفظ المعنى اخذا من قوله عليه السلام لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى معان ثلاث اى علل بدليل قوله احدى بلفظة التأنيث وثلاث بدون الهاء * وضبط الاصول بفروعها اى الاصول المختصة بهذا النوع مع فروعها مثال ما ذكرنا ان يعرف ان قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط كناية عن الحدث فهذا معرفة معناه اللغوى ويعرف ان المعنى الشرعى المؤثر فى الحكم خروج النجاسة عن بدن الانسان الحى فاذا اتقن المعرفة بهذا الطريق عرف الحكم فى غير السبيلين ومثال ضبط الاصل بفرعه ان يعرف ان الشك لا يعارض اليقين فاذا شك فى طهارته وقد تيقن بالحدث وجب عليه الوضوء وبالعكس لا يجب * والقسم الثالث هو العمل به لانه هو المقصود من العلم لا نفسه اذ الابتلاء يحصل به لا بالعلم نفسه ولا يقال ان الشيخ قسم نفس العلم اولا ثم ادخل العمل فى قسمة العلم وهو مخالف لحد العلم وحقيقته لانا نقول انما ادخل العمل فى التقسيم بالتقييد الذى ذكرنا وهو ان المراد هو العلم المنجى والنجاة ليست الا فى انضمام العمل اليه الا ان العمل فى النوع الاول بالقلب وهو الاعتقاد وفى هذا النوع بالجوارح مع انا لا نسلم ان دخول العمل فى التقسيم يضربه لانك اذا فسرت الحيوان مثلا بانه حساس متحرك بالارادة وقسمته بانه انواع انسان وفرس وكذا وكذا ثم فسرت الانسان بانه حيوان ناطق فدخول النطق فى التقسيم لا يضربه وان كان مغايرا للحيوانية حقيقة لوجود الحيوانية بكمالها مع زيادة قيد فكذا الشيخ قسم العلم بالنوعين ثم فسر احد النوعين وهو الفقه بانه العلم المنضم اليه العمل فكان صحيحا

والنوع الثانى علم الفروع وهو الفقه وهو ثلاثة اقسام علم المشروع بنفسه والقسم الثانى اتقان المعرفة به وهو معرفة النصوص بمعانيها وضبط الاصول بفروعها والقسم الثالث هو العمل به حتى لا يصير نفس العلم مقصوداً فاذا تمت هذه الاوجه كان فقيها

مستنقيا ثم استدل على ما ادعى فقال * وقد دل على هذا المعنى اى على ان الفقه هو الوجوه الثلاثه انه تعالى سماه حكمة والحكمة لغة اسم للعلم المتقن والعمل به الا ترى ان ضده السفه وهو العمل على خلاف موجب العقل وضد العلم الجهل وذكر فى بعض النسخ الحكيم هو الذى يمنع نفسه عن هواها وعن القبائح مأخوذ من حكمة الفرس وهى التى تمنعه عن الحدة والجموحة وذكر فى الكشاف والحكيم عند الله تعالى هو العالم العامل وفى عين المعانى كنهها ما يرد العقل من الخوض فى معانى الربوبية الى المحافظة على مبانى العبودية فلان يعود العقل معترفا بقصوره احدله من ان يتهم باربه فى اموره والتنكير فى قوله تعالى خيرا كثيرا تنكير تعظيم كأنه قال فقد اوتى اى خير كثير والموعظة الحسنة هى التى لا تخفى على من تعظه انك ناصحه بها وتقصد نفعه فيها ووصف الموعظة بالحسن دون الحكمة لان الموعظة ربما آلت الى القبح بان وقعت فى غير موضعها ووقتها قال ابن مسعود رضى الله عنه كان النبى عليه السلام يتخولنا بالموعظة مخافة السآمة فاما الحكمة فحسنة اينما وجدت اذهى عبارة عن القول الصواب والفعل الصواب قوله (قال الشاعر) وهو رؤبة ارسلت فيها اى فى النوق وكلمة فى لبيان موضع الارسال ومحلها كما فى قوله تعالى ولقد ارسلنا فيهم منذرين لا لتعدية الارسال الى المفعول الثانى فانه تعدى اليه بالى * والقرم البعير المكرم الذى لا يحمل عليه ولا يذلل ولكن يكون للفحلة ومنه قيل للسيد قرم تشبيها له به * والاقحام القاء النفس فى الشدة وفى تاج المصادر الاقحام در آوردن چيزى در چيزى بعنف والطب هو الماهر بالضراب والابلام بفتح الهمزة جمع بلمة يقال ناقة بها بلمة شديدة اذا اشتدت ضبعتها اى رغبتها الى الفحل وبكسر الهمزة مصدر ابلمت الناقة اذا ورم حياؤها من شدة الضبعة ووجه التمسك بالبيت هو ما ذكر الشيخ انه لما وجد فيه العلم والعمل اطلق عليه اسم الفقيه فثبت ان الفقه اسم للجميع * فمن حوى اى جمع * هذه الجملة اى الوجوه الثلاثة * كان فقيها مطلقا اى كاملا تاما * والا اى وان لم يجمعها واقتصر على وجه او وجهين * فهو فقيه من وجه دون وجه لوجود بعض اجزاء الحقيقة دون البعض ويسمى الشيخ هذا النوع حقيقة قاصرة قوله (وقد ندب الله تعالى اليه) اى دعا يجوز ان يكون ابتداء كلام فى بيان فضيلة الفقه ويجوز ان يكون من تتمة الدليل على ان الفقه هو العلم والعمل وبيانه ان الشرع قد ورد بفضائل الفقه مطلقا فى غير آية وحديث ومعلوم ان تلك الفضائل منتفية عنه عند تجرده عن العمل بدليل النصوص المطلقة الواردة فى حق العلماء السوء مثل قوله تعالى فمثله كمثل الكلب وقوله عز اسمه كمثل الحمار يحمل اسفارا وقوله جل ذكره لم تقولون ما لا تفعلون وقوله عليه السلام ويل للجاهل مرة وللعالم سبعين مرة وما روى انه عليه السلام سئل عن شرار الخلق فقال اللهم غفرا حتى كرر عليه فقال هم العلماء السوء الى غير ذلك من الاحاديث فثبت ان مطلقه واقع على العلم والعمل جميعا توضيحه ان قوله عليه السلام فقيه واحد اشد على الشيطان من الف عابد ورد فيمن يجمع بين

وقد دل على هذا المعنى ان الله تعالى سمى علم الشريعة حكمة فقال يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا وقد فسر ابن عباس رضى الله عنهما الحكمة فى القرآن بعلم الحلال والحرام وقال ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة اى بالفقه والشريعة والحكمة فى اللغة هو العلم والعمل فكذلك موضع اشتقاق هذا الاسم وهو الفقه دليل عليه وهو العلم بصفة الاتقان مع اتصال العمل به قال الشاعر ارسلت فيها قرما ذا اقحام * طبا فقيها بذوات الابلام سماه فقيها لعلمه بما يصلح وبما لا يصلح والعمل به فمن حوى هذه الجملة كان فقيها مطلقا والا فهو فقيه من وجه دون وجه وقد ندب الله تعالى اليه بقوله فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم

العلم والعمل كما اشار الشيخ اليه فاما من اقبل على العلم وترك العمل به فهو سخرة الشيطان وضحكته فكيف يكون مثله اشد عليه من الف عابد وذكر الامام الغزالى رحمه الله فى بيان تبديل اسامى العلوم ان الناس تصرفوا فى اسم الفقه فخصوه بعلم الفتاوى والوقوف على دقائقها وعللها واسم الفقه فى العصر الاول كان منطلقا على علم الآخرة ومعرفة دقايق آفات النفوس والاطلاع على الآخرة وحقارة الدنيا قال الله تعالى ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم والانذار بهذا النوع من العلم دون تفاريع السلم والاجارة وقال صلى الله تعالى عليه وسلم لا يفقه العبد كل الفقه حتى يمقت الناس فى ذات الله وروى ايضا موقوفا عن ابى الدرداء رضى الله عنه ثم يقبل على نفسه فيكون لها اشد مقتا وسأل فرقد السبخى الحسن عن شئ فاجابه فقال ان الفقهاء يخالفونك فقال الحسن ثكلتك امك فريقدو هل رأيت فقيها بعينك انما الفقيه هو الزاهد فى الدنيا الراغب فى الآخرة البصير بذنبه المداوم على عبادة ربه الورع الكاف عن اعراض المسلمين فكان اسم الفقه متناولا لهذه العلوم وللفتاوى ايضا فخص بالفتاوى لاغير فتجرد الناس له لاغراض الجاه والاستتباع استرواحا بما جاء فى فضيلة الفقه قوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة اللام لتأكيد النفى ومعناه ان نفير الكافة عن اوطانهم لطلب العلم غير صحيح ولا ممكن وفيه انه لو صح وامكن ولم يؤد الى مفسدة لوجب لوجوب التفقه على الكافة ولان طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة فلولا نفر اى فحين لم يمكن نفير الكافة ولم يكن فيه مصلحة فهلا نفر من كل فرقة طائفة اى من كل جماعة كثيرة جماعة قليلة يكفونهم النفير ليتفقهوا فى الدين ليتكلفوا الفقاهة فيه ويتجشموا المشاق فى اخذها وتحصيلها ولينذروا قومهم وليجعلوا غرضهم ومرمى همتهم فى التفقه انذار قومهم وارشادهم والنصيحة لهم لا ما ينتحيه الفقهاء من الاغراض الخسيسة ويؤمونه من المقاصد الركيكة من التصدر والترؤس والتبسط فى البلاد والتشبه بالظلمة فى ملابسهم ومراكبهم ومنافسة بعضهم بعضا وفشو داء الضرائر بينهم وانقلاب حمالق احدهم اذا لمح ببصره مدرسة لاخر او شرذمة جثوا بين يديه وتهالكه على ان يكون موطأ العقب دون الناس كلهم فما ابعد هؤلاء من قوله عز وجل لا يريدون علوا فى الارض ولا فسادا * لعلهم يحذرون ارادة ان يحذروا الله فيعملوا عملا صالحا ووجه آخر وهو ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كان اذا بعث بعثا بعد غزوة تبوك وبعد ما نزل فى المتخلفين من الايات الشداد استبق المؤمنون عن آخرهم الى النفير وانقطعوا جميعا عن استماع الوحى والتفقه فى الدين فامروا ان ينفر من كل فرقة منهم طائفة الى الجهاد ويبقى اعقابهم يتفقهون حتى لا ينقطعوا عن التفقه الذى هو الجهاد الاكبر لان الجدال بالحجة اعظم اثرا من الجهاد بالسيف وقوله ليتفقهوا الضمير فيه للفرق الباقية بعد الطوائف النافرة من بينهم ولينذروا قومهم ولينذر الفرق الباقية قومهم النافرين اذا رجعوا اليهم بما حصلوا فى ايام غيبتهم من العلوم وعلى الاول الضمير للطائفة النافرة

وصفهم بالانذار وهو الدعوة الى العلم والعمل به وقال النبى صلى الله عليه وسلم خياركم فى الجاهلية خياركم فى الاسلام اذا فقهوا وقال اذا اراد الله بعبد خيرا يفقهه فى الدين

الى المدينة للتفقه كذا فى الكشاف ولايقال هذه الآية على الوجه الثانى معارضة بقوله تعالى انفروا خفافا وثقالا لانا نقول هذه الآية ناسخة للآيات التى توجب نفر الكل وهو قول الحسن وابى بكر الاصم اوهى نازلة حال كثرة المؤمنين وتلك فى حال قلتهم اوهى محمولة على غير حالة هجوم العدو وتلك على حالة الهجوم اليه اشير فى شرح التأويلات والانذار هو الدعوة الى العلم والعمل لان المنذر اذا لم يعمل بما انذر به لايلتفت اليه ولا الى كلامه اصلا كمن اشار الى طعام لذيذ وقال لاتاكلوه فانه مسموم ثم اخذ فى اكله لايلتفت الى كلامه اصلا فثبت انه لابد للانذار من العمل به وقد وصف الله تعالى الفقهاء بالانذار بقوله ولينذروا قومهم فلابد من ان يكونوا عاملين بما انذروا به فثبت ان الفقيه هو العالم العامل والفقه هو العلم والعمل الاترى انه تعالى ذم اقواما على الانذار بدون العمل بقوله اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وبقوله كبر مقتا عند الله ان تقولوا مالاتفعلون وقد حرضهم ههنا عليه فثبت انه هو الدعوة الى العلم والعمل جميعا عن ابى هريرة رضى الله الله عنه قال سئل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اى الناس اكرم قال اكرمهم عند الله اتقاهم قالوا ليس عن هذا نسألك قال اكرم الناس يوسف نبى الله ابن نبى الله ابن نبى الله ابن خليل الله قالوا ليس عن هذا نسألك قال فعن معادن العرب تسئالو نى قالوا نعم قال فخياركم فى الجاهلية خياركم فى الاسلام اذا فقهوا فقه الرجل بالكسر فقها فهم وفقه فقاهة اذا صار فقيها قوله (واصحابنا) اى اصحاب مذهبنا وهم ابو حنيفة رح واصحابه * هم السابقون اى المتقدمون * فى هذا الباب اى الفقه ذكر ضمير الفصل ليدل على نوع تخصيص وحصر اى هم المختصون بالسبق فيه لاغيرهم لانه لم يتقدمهم احد فى تخريج المسائل وتصحيح الاجوبة ولم يبلغ غايتهم فى ترتيب الفروع على الاصول وبذل المجهود فى تلك * ولهم الرتبة العليا اى المنزلة التى لامنزلة فوقها والعليا والقصوى تأنيث الاعلى والاقصى وكان القياس ان تقلب واو القصوى ياء كواو العليا لانها من الصفات الجارية مجرى الاسماء وواو فعلى تقلب ياء فى مثل هذا الموضع الا انها جاءت بالواو ايضا فى بعض اللغات على سبيل الشذوذ كما جاءت بالياء قال الامام عبد القاهر واذا كانت اللام واوا فى فعلى فانها تقلب فى الصفات الجارية مجرى الاسماء الى الياء من غير علة مثل الدنيا والعليا والقصيا وقد قالوا القصوى فجاء على الاصل كما جاء قود واستحوذ وذكر فى الكشاف القصوى كالقودى فى مجيئه على الاصل وقد جاء القصيا الاان استعمال القصوى اكثر كما كثر استعمال استصوب مع مجيئ استصاب واغليت مع غالت * الربانى فى المتأله العارف بالله تعالى كذا فى الصحاح وفى الكشاف الربانى الشديد التمسك بدين الله وطاعته وقيل هو الذى يرب الناس بصغار العلوم قبل كبارها وقيل هو الذى يرب الناس بعلمه وعلمه بعمله وهو منسوب الى الرب بزيادة الالف والنون للتعظيم كاللحيانى والنورانى وقد جاء فيه ربى بفتح الراء وكسرها وضمها والقياس هو الفتح والباقى من تغيرات النسب * والقدوة من الاقتداء

و اصحابنا هم السابقون فى هذا الباب ولهم الرتبة العليا والدرجة القصوى فى علم الشريعة وهم الربانيون فى علم الكتاب والسنة وملازمة القدوة

كالاسوة من الايتساء لفظا ومعنى ويقال فلان قدوة اى يقتدى به يعنى انهم كانوا يلازمون طريق الصحابة والتابعين رضى الله عنهم فى اخذ الاحكام من الكتاب ثم من السنة ثم من الاجماع ثم القياس ويسلكون نهجهم ولا يخترعون من عند انفسهم ما يخالف طريقتهم فى استخراج الاحكام واستنباطها قوله (وهم اصحاب الحديث والمعانى) ولما طعن الخصوم فى ابى حنيفة واصحابه رحمهم الله انهم كانوا اصحاب الرأى دون الحديث يعنون به انهم وضعوا الاحكام باقتضاء آرائهم فان وافق الحديث رأيهم قبلوه والا قدموا رأيهم على الحديث ولم يلتفتوا اليه رد عليهم طعنهم بقوله وهم اصحاب الحديث وقد حكى ان الشيخ المصنف رحمه الله ناظر امام الحرمين فى اوان تحصيله ببخارا باشارة اخيه الشيخ الامام صدر الاسلام ابى اليسر وافحمه فلما تفرقوا قال امام الحرمين ان المعانى قد تيسرت لاصحاب ابى حنيفة ولكن لا ممارسة لهم بالحديث فبلغ الشيخ فرده فى هذا التصنيف وقال وهم اصحاب الحديث والمعانى اما المعانى فقد سلم لهم العلماء اى سلموها لهم اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فلانهم سموهم اصحاب الرأى تعبيرا لهم بذلك وانما سموهم بذلك لاتقان معرفتهم بالحلال والحرام واستخراجهم المعانى من النصوص لبناء الاحكام ودقة نظرهم فيها وكثرة تفريعهم عليها وقد عجز عن ذلك عامة اهل زمانهم فنسبوا انفسهم الى الحديث وابا حنيفة واصحابه الى الرأى والرأى هو نظر القلب يقال رأى رأيا بدل ديد ورأى رؤيا بغير تنوين بخواب ديد ورأى رؤية بچشم ديد وفى المغرب الرأى ما ارتاه الانسان واعتقده واما تفصيلا فما روى عن مالك بن انس انه كان يقول اجتمعت مع ابى حنيفة وجلسنا اوقاتا وكلمته فى مسائل كثيرة فما رأيت رجلا افقه منه ولا اغوص منه فى معنى وحجة وروى انه كان ينظر فى كتب ابى حنيفة رحمهما الله وتفقه بها وعن حرملة انه سمع الشافعى رحمه الله يقول من اراد ان يتبحر فى الفقه فهو عيال على ابى حنيفة رح وعن ابى عبيد القاسم ابن سلام عن الشافعى انه قال من اراد الفقه فليلزم اصحاب ابى حنيفة رح والله ما صرت فقيها الا بالاطلاع فى كتب ابى حنيفة لو لحقته قد لازمت مجلسه وبلغ ابن سريج ان رجلا وقع فى ابى حنيفة فدعاه وقال يا هذا اتقع فى رجل سلم له جميع الامة ثلاثة ارباع العلم وهو لا يسلم لهم الربع قال كيف ذاك فقال العلم قسمان سؤال وجواب وانه وضع المسائل فسلم له النصف ثم اجاب فيها ووافقوه فى النصف او اكثر فسلم له الربع الآخر وانما خالفوه فى الباقى وهو لا يسلم لهم ذلك فبقى الربع متنازعا فيه بينه وبين الكل قوله (وهم اولى بالحديث اى بان يكونوا من اصحاب الحديث ايضا تفصيلا واجمالا اما تفصيلا فلما روى عن يحيى بن آدم انه قال ان فى الحديث ناسخا ومنسوخا كما فى القرآن وكان النعمان جمع حديث اهل بلده كله فنظر الى آخر ما قبض عليه النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فاخذ به فكان بذلك فقيها وعن نعيم بن عمرو قال سمعت ابا حنيفة رح يقول عجبا للناس يقولون انى اقول بالرأى وما افتى الا بالاثر وعن النضر بن محمد قال ما رأيت احدا اكثر اخذا للآثار

وهم اصحاب الحديث والمعانى اما المعانى فقد سلم لهم العلماء حتى سموهم اصحاب الرأى والرأى اسم للفقه الذى ذكرنا وهم اولى بالحديث ايضا

عن ابي حنيفة ومن يحيى بن نصر قال سمعت ابا حنيفة يقول عندي صناديق من الحديث ما اخرجت منها الا اليسير الذي ينتفع به * . وعن احمد بن يونس قال سمعت ابي يقول كان ابو حنيفة شديد الاتباع للاحاديث الصحاح * وعن الفضيل بن عياض قال كان ابو حنيفة فقيها معروفا بالفقه مشهورا بالورع واسع المال صبورا على تعليم العلم بالليل والنهار كثير الصمت هاربا من مال السلطان وكان اذا وردت عليه مسئلة فيها حديث صحيح اتبعه وان كان فيها قول من الصحابة والتابعين اخذ به والا قاس فاحسن القياس * وقيل لعبد الله بن المبارك المراد من الحديث الذي جاء (اصحاب الرأي اعداء السنة) ابو حنيفة وامثاله فقال سبحان الله ابو حنيفة يجهد جهده ان يكون عمله على السنة فلا يفارقها في شئ منه فكيف يكون من اعادي السنة انما هم اهل الاهواء والخصومات الذين يتركون الكتاب والسنة ويتبعون اهوائهم * واما ابجالا فما ذكر الشيخ في الكتاب * والمرسل المطلق وهو في اصطلاح المحدثين ما رويه التابعي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يذكر من بينه وبين الرسول كما فعل ذلك سعيد بن المسيب والنخعي والحسن * والمراسيل اسم جمع له كالمناكير للمنكر كذا في المغرب * تمسكا بالسنة والحديث السنة اعم من الحديث لانها تتناول الفعل والقول والحديث مختص بالقول * وقيل انما جمع بينهما لئلا يتوهم ان ذلك العام قد خص منه فاكده بذكر الحديث والاظهر انهما مترادفان ههنا * ورأوا اى اعتقدوا ان العمل به اى بالمرسل مع صفة الارسال * اولى من الرأي * اى من العمل به * كثيرا من السنة * فانهم جمعوا المراسيل فبلغ دفترا قريبا من خمسين جزأ او اقل او اكثر * * وعمل بالفرع * وهو القياس * بتعطيل الاصل * اى ملتبسا به يعني عمل بالقياس معطلا للاصل وهو الحديث ومن شرط صحة العمل بالفرع ان يكون مقررا للاصل لا معطلا له * وقدموا رواية المجهول * وهو الذي لم يشتهر برواية الحديث ولم يعرف الا برواية حديث او حديثين * على القياس * حتى قدموا رواية معقل بن سنان على القياس في مسئلة المفوضة وقدموا قول الصحابي لاحتمال السماع من الرسول على ما يعرف كل واحد مما ذكرنا في موضعه من اقسام السنة وابواب النسخ * واذا ثبت ما ذكرنا من مذهبهم كيف يظن بهم انهم كانوا يقدمون الرأي على الحديث الصحيح الثابت المتن ومع ذلك قدموا قول الصحابي ورواية المجهول على القياس فلو زعم احد انهم خالفوا الحديث في صورة كذا وكذا فذلك لمعارضة حديث آخر ثابت عندهم يؤيده القياس او لدلالة آية او نحو ذلك على ما بين في الكتب الطوال فاما ان يكون الرأي عندهم مقدما على السنة كما ظنه الطاعن فكلا * قوله (لا يستقيم الحديث الا بالرأي) اى باستعمال الرأي فيه بان يدرك معانيه الشرعية التي هي مناط الاحكام ولا يستقيم الرأي الا بالحديث اى لا يستقيم العمل بالرأي والاخذ به الا بانضمام الحديث اليه * مثال الاول انه سئل واحد من اهل الحديث عن صبيين ارتضعا لبن شاة هل تثبت بينهما حرمة الرضاع فاجاب بانها تثبت عملا بقوله عليه السلام كل صبيين اجتمعا على ثدي واحد حرم احدهما على الآخر فاخطأ لفوات الرأي وهو انه لم يتأمل ان الحكم متعلق بالجزئية والبعضية وذلك انما يثبت بين الآدميين لا بين الشاة والآدمي * وسمعت

الاترى انهم جوزوا نسخ الكتاب بالسنة لقوة منزلة السنة عندهم وعملوا بالمراسيل تمسكا بالسنة والحديث ورأوا العمل به مع الارسال اولى من الرأي ومن رد المراسيل فقد رد كثيراً من السنة وعمل بالفرع بتعطيل الاصل وقدموا رواية المجهول على القياس وقدموا قول الصحابي على القياس وقال محمد رحمه الله تعالى في كتاب ادب القاضي لا يستقيم الحديث الا بالرأي

ولا يستقيم الرأى الابالحديث حتى ان من لايحسن الحديث اوعلم الحديث ولا يحسن الرأى فلا يصلح للقضاء و الفتوى وقد ملاء كتبه من الحديث ومن استراح بظاهر الحديث عن بحث المعانى ونكل عن ترتيب الفروع على الاصول انتسب الى ظاهر الحديث وهذا الكتاب لبيان النصوص بمعانيها وتعريف الاصول بفروعها على شرط الايجاز والاختصار ان شاء الله تعالى وما توفيقى الابالله عليه توكلت واليه انيب حسبنا الله ونعم الوكيل

عن شيخى رحمه الله انه قال كان واحد من اصحاب الحديث يوتر بعد الاستنجاء عملا بقوله عليه السلام من استنجى فليوتر * ونظير الثانى ان الرأى يقتضى ان لا ينتقض الطهارة بالقهقهة فى الصلوة لانها ليست بخارجة نجسة كما هى ليست بحدث خارج الصلوة لكن ثبت بحديث الاعرابى انها حدث فوجب تركه به * وكذلك الاستقاء فى الصوم لايكون ناقضا له بمقتضى الرأى لانه خارج وليس بداخل والصوم انما يفسد بما يدخل لكن ثابت بالحديث انه مفسد للصوم فيترك الرأى به فثبت ان كل واحد لا يستقيم بدون الآخر * ولا يتخالجن فى وهمك ما وقع فى وهم بعض الطلبة ان قوله لا يستقيم الحديث الابالرأى ولا الرأى الابالحديث مقتض للدور فيكون باطلا لان معنى الدور ان يجعل كل واحد منهما فى وجوده مفتقرا الى الآخر كما لو قيل لا يوجد الخمر الابالعنب ولا العنب الابالخمر فيبطل وليس الامر كذلك ههنا لان الرأى ليس بمفتقر فى وجوده الى الحديث ولا الحديث الى الرأى ولكن افتقار كل واحد الى الآخر فى امر آخر وهو اثبات الحكم الشرعى فى الحادثة كعلة ذات وصفين يفتقر كل وصف الى الآخر فى اثبات الحكم وليس هذا من الدور فى شئ وهو كما يقال لا يصير السكر سكنجبينا الابالخل ولا يصير الخل كذلك الابالسكر فكان توقف كل واحد منهما على الآخر فى صيرورته سكنجبينا لا فى وجوده فكذا ههنا فصار معنى الكلام لا يستقيم الحديث الابالرأى لاثبات الحكم الشرعى ولا الرأى الابالحديث لاثبات الحكم ايضا وليس فيه دور كما ترى * يقال استراح فلان بزيد عن عمر واى طلب راحة نفسه بالاشتغال بزيد والاعراض عن عمرو ومنه الحديث مستريح او مستراح منه * فمن استراح بظاهر الحديث * اى اكتفى به واعرض عن بحث المعانى * ونكل عن ترتيب الفروع * اى اعرض من نكل عن العدو وعن اليمين اذا جبن * لبيان النصوص بمعانيها * اى مع معانيها الدالة على الاحكام مثل الخصوص والعموم والحقيقة والمجاز الى تمام الاقسام المذكورة * وتعريف الاصول بفروعها * يعنى بين فيه الاصول ثم بنى على كل اصل فروعه بما يليق ذكره فيه * على شرط الايجاز والاختصار * قد صنف الشيخ فى اصول الفقه كتابا اطول من هذا الكتاب وبسط فيه الكلام بسطا وكان فى مطالعة شيخى رحمه الله فوجدان هذا التصنيف او جزء منه * وما توفيقى * من باب اضافة المصدر الى المفعول القائم مقام الفاعل فان التوفيق ههنا مصدر وفق المبنى للمفعول لامصدر وفق اى وما كونى موفقا لاصابة الحق فيما قصدت من تصنيف هذا الكتاب ووقوعه موافقا لرضاء الله الا بمعونته وتأييده والمعنى انه استوفق ربه فى امضاء الامر على سننه وطلب منه التأييد فى ذلك * والتوفيق جعل الشئ موافقا للشئ وتوفيق الله تعالى للعبد ان يجعل افعاله الظاهرة موافقة لاوامره مع بقاء اختياره فيها وان يجعل نيات قلبه موافقة لما شعبه * اليه اشير فى حصص الاتقياء * والتوكل تفويض الامر الى الله تعالى والاعتماد عليه مع رعاية الاسباب * والانابة الاقبال اليه * وقيل التوبة الرجوع عن المعصية الى الله والاوبة الرجوع عن الطاعة اليه بان لا يعتمد على طاعته بل على فضله وكرمه والانابة

الرجوع اليه في جميع الاحوال فكانت اعم من الاولين * وفي تقديم عليه واليه على الفعل اشارة الى التخصيص كما في اياك نعبد اى اخصه بتفويض الامر اليه والاعتماد عليه واخصه بالاقبال اليه في جميع الامور والاحوال قوله (اعلم ان اصول الشرع ثلاثة الى قوله من هذه الاصول) اعلم كلمة تذكر في ابتداء الكلام تنبيها للسامع على ان ما يلقى اليه من القول كلام يلزم حفظه ويجب ضبطه فيتنبه السامع له ويصغى اليه ويحضر قلبه وفهمه ويقبل عليه بكليته ولا يضيع الكلام فحسن موقعه في مثل هذا الموضع كما حسن موقع واستمع في قوله تعالى واستمع يوم يناد المناد * وهو كما يروى عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال سبعة ايام لمعاذ رضي الله عنه اسمع ما اقول لك ثم حدثه بعد ذلك * والاصول ههنا الادلة اذ اصل كل علم ما يستند اليه تحقق ذلك العلم ويرجع فيه اليه ومرجع الاحكام الى هذه الادلة * والشرع الاظهار في اللغة وهو اما بمعنى الشارع كالعدل والزور بمعنى العادل والزائر فيكون المعنى ادلة الشارع اى الادلة التي نصبها الشارع على المشروعات اربعة ويكون اللام للعهد والمقصود من الاضافة تعظيم المضاف كقولك بيت الله وناقة الله * او بمعنى المشروع كالضرب بمعنى المضروب والخلق بمعنى المخلوق فيكون المعنى ادلة المشروع اى الادلة التي تثبت المشروعات اربعة ويكون اللام للجنس والمقصود من الاضافة تعظيم المضاف اليه كقولك استاذي فلان وكقولنا الله الهنا ومحمد نبينا اى المشروعات التي تثبت بمثل هذه الادلة معظمة يلزم رعايتها ويجب تلقيها بالقبول * ثم المشروع يتناول العلل والاسباب والشروط كما يتناول الاحكام فان كان المراد منه الجميع ومن المعلوم ان القياس لا مدخل له في اثبات ما سوى الاحكام فالمعنى مجموع الادلة التي تثبت بها المشروعات اربعة من غير نظر الى ان كل واحد يثبت الجميع او البعض * وان كان المراد منه الاحكام لا غير وهو الظاهر فالمعنى الادلة التي تثبت بكل واحد منها الاحكام اربعة * او هو اسم لهذا الدين المشتمل على الاصول والفروع وغيرهما كالشريعة يقال شرع محمد كما يقال شريعته * وكأنه انما عدل عن لفظ الفقه الى لفظ الشرع مخالفا لسائر الاصوليين لان الاضافة تفيد الاختصاص وهذه الادلة سوى القياس لا تختص بالفقه بل هي حجة فيما سواه من اصول الدين ولفظة الشرع اعم ويطلق على اصول الدين كاطلاقه على فروعه قال تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا الآية فيكون اضافة الاصول الى الشرع اعم فائدة واكثر تعظيما للاصول * ثم قدم الكتاب على الجميع لانه في الشرع اصل مطلق من كل وجه وبكل اعتبار * واعقبه بالسنة لان كونها حجة ثابت بالكتاب كما ستعرف * واخر الاجماع عنهما لتوقف موجبيته عليهما ولكن الثلاثة مع تفاوت درجاتها حجج موجبة للاحكام قطعا ولا تتوقف في اثبات الاحكام على شيء فقدمت على القياس الذي يتوقف في اثبات الحكم على المقيس عليه * ولهذا افرده بالذكر بقوله والاصل الرابع لانه لما توقف في اثبات الحكم على المقيس عليه ولم يمكن اثبات الحكم به ابتداء كان فرعا له * والى هذه الفرعية اشار

اعلم ان اصول الشرع ثلاثة الكتاب والسنة والاجماع

والاصل الرابع القياس بالمعنى المستنبط من هذه الاصول

بقوله المستنبط من هذه الاصول وان كان فيه احتراز عن القياس العقلي ايضا * ولما لم يكن الحكم ثابتا في محل القياس بدونه كان اصلا للحكم واليه اشار بقوله والاصل الرابع فلما كان اصلا من وجه دون وجه لا يدخل تحت المطلق لانه يتناول الكامل الذي هو موجود من كل وجه او افرده بالذكر لانه ظني في الاصل وقطعية بعارض وما سواه من الاصول على العكس من ذلك وبعد كونه نشأ اثره في تغيير وصف الحكم من الخصوص الى العموم لا في اثبات اصله واثر ما سواه من الاصول في اثبات اصل الحكم فلهذا وجب تمييزه عنها * والاستنباط استخراج الماء من العين يقال نبط الماء من العين اذا خرج والنبط الماء الذي يخرج من البئر اول ما تحفر وسمى النبط بهذا الاسم لاستخراجهم مياه القنى فاستعير لما يستخرجه الرجل بفرط ذهنه من المعاني والتدابير فيما يعضل ويهم فكان في العدول عن لفظ الاستخراج الى لفظ الاستنباط اشارة الى الكلفة في استخراج المعنى من النصوص التي بها عظمت اقدار العلماء وارتفعت درجاتهم فانه * لولا المشقة ساد الناس كلهم * والى ان حياة الروح والدين بالعلم والغوص في بحاره كان حياة الجسد والارض بالماء قال تعالى فسقناه الى بلد ميت فاحيينا به الارض بعد موتها * فاحيينا به بلدة ميتا * وقال جل ذكره أومن كان ميتا فاحييناه اى كافرا فهديناه * واليه وقعت الاشارة النبوية في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم الناس كلهم موتى الا العالمون الحديث * ثم مثال الاستنباط من الكتاب انتقاض الطهارة في الخارج من غير السبيلين بكونه خارجا نجسا قياسا على الخارج من السبيلين الثابت حكمه بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط * ومن السنة جريان الربوا في الجص والنورة والحديد والصفر بالقدر والجنس قياسا على الاشياء الستة المنصوص عليها في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثل بمثل الحديث * ومن الاجماع سقوط تقوّم منافع المغصوب بعلة انها ليست بمحرزة قياسا على سقوط تقوّم منافع البدل في ولد المغرور الثابت بالاجماع لانهم لما اوجبوا قيمة الولد وسكتوا عن تقوم منافع البدن صار اجماعا منهم على سقوط تقوّمها لان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان * وقد قيل في وجه انحصار الاصول على الاربعة ان الحكم اما ان يثبت بالوحي او بغيره والاول اما ان يكون متلوّا وهو الذي تعلق بنظمه الاعجاز وجواز الصلوة وحرمة القراءة على الحائض والجنب اولم يكن والاول هو الكتاب والثاني هو السنة * وان ثبت بغيره فاما ان يثبت بالرأي الصحيح او بغيره والاول ان كان رأي الجميع فهو الاجماع وان لم يكن فهو القياس والثاني الاستدلالات الفاسدة * وافعال النبي داخلة فيها * وبعض اصحاب الشافعي حصرها بوجه آخر فقال الدليل الشرعي اما ان يكون واردا من جهة الرسول اولم يكن والاول ان كان متلوّا فهو الكتاب وان لم يكن فهو السنة ويدخل فيها اقوال النبي وافعاله * والثاني ان شرط فيه عصمة من صدر منه فهو الاجماع وان لم يشترط فهو القياس * ولكن الاولى ان يضاف ذلك الى الاستقراء الصحيح لان الدلائل الموجبة للاصالة لم تقم الا على هذه الاربعة لا لان العقل يوجب حصرها على الاربعة

اما الكتاب فالقرآن

قوله (اما الكتاب فالقرآن) اعلم ان الحد ونعني به المعرف للشئ لفظى ورسمى وحقيقى * فاللفظى هو ماانبأ عن الشئ بلفظ اظهر عند السائل من اللفظ المسئول عنه مرادف له كقولنا العقار الخمر والغضنفر الاسد لمن يكون الخمر والاسد اظهر عنده من العقار والغضنفر * والرسمى هو ماانبأ عن الشئ بلازم له مختص به كقولك الانسان ضاحك منتصب القامة عريض الاظفار بادى البشرة * والحقيقى ماانبأ عن ماهية تمام الشئ وحقيقته كقولك فى حد الانسان هو جسم نام حساس متحرك بالارادة ناطق * فالاولان مؤنتهما خفيفة اذ المطلوب منهما تبديل لفظ بلفظ اوذكر وصف يتميز به المحدود عن غيره * واما الحقيقى فمن شرائطه ان يذكر جميع اجزاء الحد من الجنس والفصول وان يذكر جميع ذاتياته بحيث لايشذ واحد وان يقدم الاعم على الاخص وان لايذكر الجنس البعيد مع وجود الجنس القريب وان يحترز من الالفاظ الوحشية الغريبة والمجازية البعيدة والمشتركة المترددة وان يجتهد فى الايجاز فان اتى بلفظ مستعار او مشترك وعرف مراده بالتصريح او بالقرينة فلا يستعظم ذلك ان كان قد كشف عن الحقيقة بذكر جميع الذاتيات اذ هو المقصود وغيره تزيينات وتحسينات فلا يبالى بتركها لكن من شرط الجميع الاطراد وهو انه متى وجد الحد وجد المحدود والانعكاس وهو انه اذا عدم الحد عدم المحدود لانه لو لم يكن مطردا لما كان مانعا لكونه اعم من المحدود ولو لم يكن منعكسا لما كان جامعا لكونه اخص من المحدود وعلى التقديرين لايحصل التعريف * اذا عرفت هذا فنقول ماذكر الشيخ رحمه الله تعالى ليس بحد حقيقى سواء اراد به تعريف مجموع الكتاب من حيث هو مجموع اوتعريف مايطلق عليه لفظ الكتاب فى الشرع حقيقة او مجازا حتى دخل فيه الكل والبعض لانه تعرض فيه للكتابة فى المصحف والنقل وهما من العوارض الاترى انه فى زمن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم كان قرآنا بدون هذين الوصفين ولم يتعرض للاعجاز وهو معنى ذاتى لهذا الكتاب المحدود * ثم قيل هو حد رسمى واحسن الحدود الرسمية ماوضع فيه الجنس الاقرب واتم باللوازم المشهورة فلا جرم قال القرآن وهو مصدر كالقرأة قال الله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه * اى قراءته وانه بمعنى المقروء ههنا فيتناول جميع مايقرأ من الكتب السماوية وغيرها * فاحترز بقوله المنزل عن غير الكتب السماوية وعن الوحى الذى ليس بمتلو لان المراد من المنزل ماانزل نظمه ومعناه والوحى الذى ليس بمتلو لم ينزل الا معناه * وبقوله على رسول الله عما انزل على غيره من الانبياء عليهم السلام من التورية والانجيل والزبور ونحوها * وبقوله المكتوب فى المصاحف عما نسخت تلاوته وبقيت احكامه مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله * وبقوله المنقول عنه نقلا متواترا عما اختص بمثل مصحف ابى وغيره مما نقل بطريق الآحاد نحو قوله فعدة من ايام اخر متتابعات * وبقوله بلا شبهة عما اختص بمثل مصحف ابن مسعود رضى الله عنه مما نقل بطريق الشهرة وهذا على قول الجصاص ظاهر فانه جعل المشهور احد قسمى المتواتر وعلى قول غيره يكون قوله نقلا متواترا احترازا عنهما وقوله بلا شبهة تأكيدا وهذا

الموضع صالح للتأكيد لقوة شبه المشهور بالمتواتر * فعلى هذا القول يكون هذا تعريف الكتاب بالمعنى الثانى فيدخل فيه الكل والبعض وانما لم يتعرض للاعجاز لانه يدل على صدق الرسول لا على كونه كتاب الله تعالى اذ يتصور الاعجاز بما ليس بكلام الله تعالى اليه اشير فى التقويم ولان بعض الآية ليس بمعجز وهو من الكتاب كذا قيل ولان اصالته للاحكام وكونه حجة فيها لا يتعلق بصفة الاعجاز وانما يتعلق بما ذكر من الاوصاف * وقيل هو حد لفظى لان القرآن اسم علم للمنزل على الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم من الوحى المتلو كالتوراة اسم للمنزل على موسى والانجيل اسم للمنزل على عيسى عليهما السلام قال الله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا * والدليل عليه ماذكر فى الميزان اما الكتاب فهو المسمى بالقرآن وانه وان اطلق على المعنى القائم بذات الله تعالى بالاشتراك او بطريق المجاز وهو المراد من قولنا القرآن غير مخلوق لكنه مع هذا الاطلاق اوضح من لفظ الكتاب لانه لا يطلق الا على هذين المعنيين بخلاف الكتاب فلهذا فسر به * ثم قيده بالمنزل على رسول الله احترازا عن المعنى القائم بالذات وبالمكتوب احترازا عن المنسوخ تلاوته لا عن الوحى الغير المتلو كما ظنه البعض لانه ليس بداخل ليجب الاحتراز عنه والباقى على ما فسرنا فعلى هذا الطريق المنزل على الرسول قيد واحد بخلاف الطريق الاول ويكون هذا تعريفا للكتاب بالمعنى الاول فلا يدخل فيه البعض لانه ليس القرآن حقيقة وعلى قول من جعل اسم القرآن حقيقة للبعض كما هو حقيقة للكل يحتمل ان يكون هذا تعريفا لفظيا للكتاب بالمعنى الثانى ان كان للمشترك عموم عنده * قال ابن الحاجب هذا تحديد للشئ بما يتوقف تصوره على ذلك الشئ لان الوجود الذهنى للمصحف فرع تصور القرآن فيكون دورا وهو باطل * قلت ليس الامر كما زعم لان الاصحاف لغة جمع الصحائف فى شئ لا جمع صحائف القرآن لا غير يقال اصحف اى جمعت فيه الصحف كذا فى الصحاح والمصحف حقيقته مجمع الصحف وعلى هذا لا يتوقف معرفته على تصور القرآن فان معرفته كانت ثابتة لهم قبل كتابة القرآن فى المصحف بل قبل انزال القرآن ولكون معناه معلوما سموه مصحفا لانه كان متفرقا فى صحائف او لا فجمعوه بين الدفتين وسموه به ويجوز ان يسمى غيره بهذا الاسم اذا وجد هذا المعنى وانى قد رأيت دفاتر من الجامع الصحيح للبخارى مكتوبا عليها المصحف الاول المصحف الثانى فعلى هذا يكون قوله المكتوب فى المصاحف احترازا عما لم يكتب من القرآن اصلا ان جاز الاحتراز عنه مثل ما ارتفع بالنسيان قبل الكتابة فانه روى ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة والاولى ان يحمل المصحف على المعهود وان يمنع لزوم الدور على هذا الحد فانه تعريف للكتاب وتوقف وجود المصحف فى الذهن على تصور القرآن لا يمنع صحته لان القرآن معلوم عند السامع متصور فى ذهنه وان لم يكن الكتاب معلوما له ولو لم يكن القرآن معلوما له لما صح جعل القرآن مطلع الحد وانما يلزم الدور المذكور على تعريف القرآن بمثل هذا الحد كما نقل عن بعض الاصوليين انه قال القرآن مانقل الينا بين دفتات المصاحف مع انه يمكنه التخلص عنه ايضا بان يقول المراد من المصاحف ما جمعته الصحابة من الوحى المتلو فى المصحف فيندفع

المنزل على رسول الله المكتوب فى المصاحف المنقول عن النبى عليه السلام نقلا متواترا بلا شبهة

الدور * فان قيل يلزم على الطراد هذا الحد التسمية سوى التى فى سورة النمل فانها دخلت تحت الحد و ليست بقرآن ولم يتعلق بها جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الحائض والجنب ومن انكرها لا يكفر و انتفاء اللوازم يدل على انتفاء الملزوم * قلنا الصحيح من المذهب انها من القرآن و لكنها ليست من كل سورة عندنا بل هى آية منزلة للفصل بين السور كذا ذكر ابو بكر الرازى و مثله روى عن محمد رحمة الله عليه ايضا ولهذا قال علماؤنا رحمهم الله فى المصلى يتعوذ بالله من الشيطان الرجيم ثم يفتتح القراءة و يخفى بسم الله الرحمن الرحيم ففصلوها عن الثناء ووصلوها بالقراءة وذلك يدل على انها عندهم من القرآن و الامر بالاخفاء يدل على انها ليست من الفاتحة و انها تقرأ تبركا كالقراءة فى الاخريين والدليل على انها من القرآن انها كتبت مع القرآن بامر الرسول صلى الله عليه وسلم فقد قال ابن عباس رضى الله عنهما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يعرف ختم سورة و ابتداء اخرى حتى ينزل عليه جبريل عليه السلام بسم الله الرحمن الرحيم فى اول كل سورة و نداء نقلت الينا بين دفات المصاحف مع انهم كانوا بالغون فى حفظ القرآن حتى كانوا يمنعون من كتابة اسامى السور مع القرآن و من التعشير و النقط كيلا يختلط بالقرآن غيره فلو ابدع لاستحال فى العادة سكوت اهل الدين عنه مع تصلبهم فى الدين لاسيما و رأس السور يكتب بخط يتميز عن القرآن بالحمرة او الصفرة عادة و التسمية تكتب بخط القرآن بحيث لا تتميز عنه فيحيل العادة السكوت على من يدعها اولا انه بامر الرسول صلى الله عليه وسلم و لكن النقل المتواتر لما لم يثبت انها من السورة لم يثبت ذلك وقد اختلف الفقهاء و ائمة القراءة فى كونها من السورة و ادنى احوال الاختلاف المعتبر ايراث الشبهة فلهذا لا يثبت كونها من كل سورة وحديث القسمة و هو معروف دليل ظاهر على ماقلنا * و انما لم يكفر من انكر كونها من القرآن لانه زعم انها انزلت و كتبت للتيمن بها كما تكتب على صدور الكتب وتذكر عند كل امر ذى خطر لا لكونها من القرآن و التمسك بمثله يمنع الاكفار * واما عدم جواز الصلوة فقد ذكر التمرتاشى فى شرح الجامع الصغير انه لو اكتفى بها يجوز الصلوة عند ابى حنيفة رحمه الله ولكن الصحيح انها لا تجوز لان فى كونها آية تامة شبهة اذ الصحيح من مذهب الشافعى رحمه الله انها مع مابعدها الى رأس الآية آية تامة فاورث ذلك شبهة فى كونها آية فلا يتأدى بها الفرض المقطوع به * واما جواز قراءتها للحايض والجنب فذلك عند قصد التيمن كما جاز لهما قراءة الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر فاما عند قصد قراءة القرآن فلا لان من ضرورة كونها آية من القرآن حرمة قراءتها عليهما قوله (وهو النظم والمعنى جميعا) الى قوله على مايعرف فى موضعه اى المبسوط * اراد بالنظم العبارات و بالمعنى مدلولاتها * ثم فى العدول عن ذكر اللفظ الذى معناه الرمى يقال لفظ النوى اى رماه ولفظت الرحى بالدقيق اى رمت به الى ذكر النظم الذى يدل على حسن الترتيب فى انفس الجواهر رعاية للادب وتعظيم لعبارات القرآن * وفى تعريف الخاص وغيره ذكر اللفظ لان ذلك تعريف له من حيث هو خاص لا من حيث انه خاص القرآن

وهو النظم والمعنى جميعا

فلا يجب فيه رعاية الادب * والمراد من عامة العلماء جمهورهم ومعظمهم * ومنهم من اعتقد انه اسم للمعنى دون النظم * وزعم ان ذلك مذهب ابي حنيفة رحمه الله تعالى بدليل جواز القراءة بالفارسية عنده في الصلوة بغير عذر مع ان قراءة القرآن فيها فرض مقطوع به فرد الشيخ رح ذلك واشار الى فساده بقوله وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة عندنا اي المختار عندي ان مذهبه مثل مذهب العامة في انه اسم للنظم والمعنى جميعا * واجاب عما استدل به الزاعم بقوله * الا انه اي لكن ابا حنيفة * لم يجعل النظم ركنا لازما لانه قال مبنى النظم على التوسعة لانه غير مقصود خصوصا في حالة الصلوة اذ هي حالة المناجاة وكذا مبنى فرضية القراءة في الصلوة على التيسير قال تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن * ولهذا تسقط عن المقتدي بتحمل الامام عندنا وتسقط بخوف فوت الركعة عند مخالفنا بخلاف سائر الاركان فيجوز ان يكتفي فيه بالركن الاصلي وهو المعنى بوصف انه نزل اولا بلغة قريش لانها افصح اللغات فلما تعسر تلاوته بتلك اللغة على سائر العرب نزل التخفيف بسؤال الرسول صلى الله عليه وسلم واذن في تلاوته بسائر لغات العرب وسقط وجوب رعاية تلك اللغة اصلا واتسع الامر حتى جاز لكل فريق منهم ان يقرؤا بلغتهم ولغة غيرهم واليه اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله انزل القرآن على سبعة احرف كلها كاف شاف فلما جاز للعربي ترك لغته الى لغة غيره من العرب حتى جاز للقرشي ان يقرأ بلغة تميم مثلا مع كمال قدرته على لغة نفسه جاز لغير العربي ايضا ترك لغة العرب مع قصور قدرته عنها والاكتفاء بالمعنى الذي هو المقصود * فصار الحاصل ان سقوط لزوم النظم عنده رخصة اسقاط كمسح الخف والسلم وسقوط شطر صلوة المسافر حتى لم يبق اللزوم اصلا فاستوى فيه حال العجز والقدرة * وفي قوله خاصة تنصيص على ان فيما سواه من الاحكام من وجوب الاعتقاد حتى يكفر من انكر كون النظم منزلا وحرمة كتابة المصحف بالفارسية وحرمة المداومة والاعتياد على القرأة بالفارسية النظم لازم كالمعنى * ولا يلزم عليه وجوب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية وحرمة مس مصحف كتب بالفارسية على غير المتطهر وحرمة قراءة القرآن بالفارسية على الجنب والحائض على اختيار بعض المشايخ منهم شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله لانه لم يرو عن المتقدمين من اصحابنا فيها رواية منصوصة وما ذكرنا جواب المتأخرين فالشيخ رحمه الله بنى على اصلهم لا على مختار المتأخرين وانما بنوه على ان النظم ان فات فالمعنى الذي هو المقصود قائم فيثبت هذه الاحكام احتياطا لا على ان النظم ليس بلازم للقرآن * والدليل عليه انهم لم يذكروا فيها اختلافا بين اصحابنا ولو لم يكن طريق ثبوت هذه الاحكام ما ذكرنا لم يستقم هذا الجواب على قولهما لان النظم لازم عندهما كالمعنى * ويؤيد ما ذكر الامام المحبوبي في شرح الجامع الصغير جواز الصلوة حكم يختص بقراءة القرآن فيتعلق بالمنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم قياسا على قراءة القرآن في حق الجنب والحائض يعني حرمة التلاوة تتعلق بالنظم والمعنى حتى لو قرأ الجنب او الحائض بالفارسية جاز * واجيب ايضا عن سجدة التلاوة بانها ملحقة بالصلوة لان السجدة من اركان

في قول عامة العلماء وهو الصحيح من قول ابي حنيفة عندنا الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلوة خاصة على ما يعرف في موضعه

الصلوة و بينها وبين سجدة التلاوة مشاركة فى المعنى وهو مطلق السجود فيجوز ان تلحق بالصلوة بواسطتها وركنية النظم قدسقطت فى الصلوة فتسقط فيما الحق بها * وعن المسئلتين بان المكتوب اوالمقرو بالفارسية كلام الله تعالى وان لم يكن قرآنا فيحرم مسه لغير المتطهر وقرائته للحائض والجنب كالتوراة والانجيل والاول احسن واشمل * ثم الخلاف فيمن لايتهم بشئ من البدع وقدتكلم بالفارسية فى الصلوة بكلمة اواكثر غيرمأولة ولامحتملة للمعانى وزاد بعضهم ولم يختل نظم القرآن زيادة اختلال بان قرأ مكان قوله تعالى معيشة ضنكا معيشة تنكا اومكان جزاء بما كسبا سزاء اما لوقرأ تفسير القرآن فلايجوز بالاتفاق * وعن الامام ابى بكر محمد بن الفضل ان الخلاف فيما اذاجرى على لسانه من غيرقصد امامن تعمد ذلك فيكون مجنونا اوزنديقا والمجنون يداوى والزنديق يقتل * وقيل الخلاف فى الفارسية لانها قربت من العربية فى الفصاحة فاما القرائة بغيرها فلايجوز بالاتفاق وقدصح رجوعه الى قول العامة رواه نوح بن ابى مريم عنه ذكره المصنف فى شرح المبسوط وهو اختيار القاضى الامام ابى زيد وعامة المحققين وعليه الفتوى قوله (وجعل المعنى ركنالازما) الى قوله يعرف فى موضعه اى جعل ابوحنيفة رحمه الله المعنى لازما فى حالة القدرة لا فى حالة العجز و النظم ركنا قابلا للسقوط رخصة فى جميع الاحوال كما جعل التصديق فى الايمان لازما فى جميع الاحوال و الاقرار ركنا زائدا يحتمل السقوط عند العذر فالحاصل ان المقصود اظهار التفاوت بين الركنين فى احدى الحالتين فى الصورتين لانه لايمكن اظهار التفاوت بينهما فى الحالة الاخرى فيهما لان النظم و المعنى لايفترقان فى السقوط حالة العجز بالاتفاق كما لايفترق التصديق و الاقرار فى اللزوم حالة الاختيار فلهذا وجب اظهار التفاوت بين النظم والمعنى حالة القدرة كما وجب فى الاقرار والتصديق حالة الاضطرار * ثم الغرض من اعادة قوله و النظم ركنا يحتمل السقوط بعدما ذكر انه لم يجعل النظم ركنالازما تحقيق كونه زائدا باتمام تشبيه الركنين بالركنين كما ذكرنا * وتسمية الاقرار ركنامذهب الفقهاء فاماعند المتكلمين فهو شرط اجراء الاحكام على مايعرف فى موضعه من هذا الكتاب * ولايستبعد تسمية النظم ركنا مع جواز تركه حالة القدرة كالايستبعد تسمية ماهو زائد على اصل الفرض فى اركان الصلوة ركنا بعدماصار موجودا مع جواز تركه فى الابتداء * فان قيل لماجاز الاكتفاء بالمعنى عنده فى الصلوة من غير عذرلابد من ان يكون ذلك قرآنا اذلاجواز للصلوة بدون القرآن بالاجماع وحينئذ لايكون الحد المذكور متناولا له لعدم امكان كتابة المعنى المجرد فى المصحف ونقله بالتواتر وماتعلق المعنى به من العبارة الفارسية مثلا ليس بمكتوب فى المصحف ولا منقول بالتواتر ايضا فلايكون الحد جامعا اولايكون المعنى بدون النظم قرآنا فينبغى ان لا يجوز الصلوة * قلنا انما جاز الاكتفاء عنده بالمعنى اما لقيام المعنى المجرد فى حالة الصلوة قيام النظم والمعنى او لقيام العبارة الفارسية الدالة على معنى القرآن مقام النظم المنقول كما

وجعل المعنى ركناً لازما والنظم ركنا يحتمل السقوط رخصة بمنزلة التصديق فى الايمان انه ركن اصلى والاقرار ركن زائد على مايعرف فى موضعه انشاء الله تعالى

قال ابو يوسف و محمد فى حالة العذر فيكون النظم المكتوب المنقول موجودا تقديرا و حكما فيدخل تحت الحد ويكون الحد جامعا ويفسر قوله المكتوب فى المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بالكتابة و النقل حقيقة او تقديرا او نقول هو يسلم ان المعنى بدون النظم ليس بقرآن و لكنه لا يسلم ان جواز الصلوة متعلق بقراءة القرآن المحدود بل هو متعلق بمعناه و يحمل قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن على ان المراد وجوب رعاية المعنى دون النظم لدليل لاح له فلا يرد الاشكال قوله وانما يعرف احكام الشرع) اى لا يعرف احكام الشرع الثابتة بالقرآن او احكام شريعة محمد الثابتة بالقرآن الا بمعرفة اقسام النظم و المعنى فيجب معرفة الاقسام لتحصل معرفة الاحكام * وذلك * اى المذكور و هو اقسام النظم و المعنى * فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع احتراز عما لم يتعلق به معرفة الاحكام من القصص و الامثال و الحكم و غيرها اذ هو بحر عميق لا تنقضى عجائبه و لا تنتهى غرائبه * ولا يقال ليس شئ من القرآن مما لا يتعلق به حكم من احكام الشرع فان وجوب اعتقاد الحقية و جواز الصلوة و حرمة القراءة على الجنب و الحائض من احكام الشرع و هى متعلقة بجميع عبارات القرآن فكيف يصح هذا الاحتراز * لانا نقول هذه الاحكام وان تعلقت بالجميع لكنه لم تثبت معرفتها بالجميع بل تثبت ببعض النصوص من الكتاب او السنة فيصح هذا الاحتراز قوله (الاول فى وجوه النظم) وجه الشئ طريقه يقال ما وجه هذا الامر اى ما طريقه * و قدم النظم لان التصرف فى اللفظ الموضوع للمعنى مقدم على التصرف فى المعنى طبعا فيقدم وضعا و كذا قدم المفرد على المركب لهذا * صيغة و لغة * قيل لكل لفظ معنى لغوى و هو ما يفهم من مادة تركيبه و معنى صيغى و هو ما يفهم من هيئته اى حركاته و سكناته و ترتيب حروفه لان الصيغة اسم من الصوغ الذى يدل على التصرف فى الهيئة لا فى المادة فالمفهوم من حروف ضرب استعمال آلة التأديب فى محل قابل له و من هيئته وقوع ذلك الفعل فى الزمان الماضى و توحد المسند اليه و تذكيره و غير ذلك و لهذا يختلف كل معنى باختلاف ما يدل عليه كفتح و يضرب الآن فى بعض الالفاظ يختص الهيئة بمادة فلا تدل على المعنى فى غير تلك المادة كما فى رجل مثلا فان المفهوم من حروفه ذكر من بنى آدم جاوز حد البلوغ و من هيئته كونه مكبرا غير مصغر و واحدا غير جمع و غير ذلك و لا تدل هذه الهيئة فى اسد و نمر على شئ و فى بعضها كلاهما يدل على معنى واحد و هى الحروف ثم فيما نحن فيه دلالة اللغة و الصيغة فى الخاص دلالة حروف اسد مثلا على الهيكل المعروف و دلالة هيئته على توحده و كونه مكبرا و غير ذلك و لا يخرج الخاص عن الخصوص بالتعرض لمثل هذه العوارض فافهم * و فى العام دلالة حروف اسد على ذلك و دلالة هيئته على تكثره و عمومه * و فى المشترك دلالة حروف القرء على الحيض او الطهر و دلالة الهيئة على التوحد و لكن الظاهر انهما ترادف و المقصود تقسيم النظم باعتبار معناه فى نفس الامر لا باعتبار المتكلم و السامع فالشيخ اجل قدرا من ان يلتفت الى مثل هذه التكلفات التى لا تاتى بهذا الفن * القسم الاول فى تقسيم النظم نفسه بحسب توحد معناه و تعدده * و الثانى فى تقسيد

وانما يعرف احكام الشرع بمعرفة اقسام النظم و المعنى وذلك اربعة اقسام فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع القسم الاول فى وجوه النظم صيغة و لغة * والثانى فى وجوه البيان بذلك النظم * والثالث فى وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه فى باب البيان

بعد التركيب بحسب ظهور المعنى للسامع وخفائه عليه لان المراد من البيان ههنا اظهار المعنى اوظهوره للسامع وذلك انما يكون بعد التركيب وهو المراد من قوله البيان بذلك النظم * والثالث فى تقسيم النظم بحسب استعمال المتكلم لان اللفظ بسبب الاستعمال يتصف بكونه حقيقة او مجازا لا بالوضع واشار الى جانب المتكلم بقوله فى استعمال ذلك النظم والى جانب اللفظ واتصافه بالحقيقة والمجاز بقوله وجريانه فى باب البيان * والرابع فى وجوه الوقوف اى وقوف السامع على مراد المتكلم ومعانى الكلام * وقيل الاقسام الثلاثة اقسام النظم وهذا قسم المعنى بدليل ان الشيخ ذكر النظم فى الاقسام الثلاثة فقال فى وجوه النظم فى وجوه البيان بذلك النظم فى استعمال ذلك النظم وذكر المعانى فى هذا القسم وكون الدلالة والاقتضاء من اقسام المعنى ظاهر وكذا كون العبارة والاشارة لان العبارة وان كانت نظما الا ان نظر المستدل الى المعنى دون النظم اذ الحكم انما يثبت بالمعنى دون النظم نفسه فان اباحة قتل المشركين مثلا تثبت بالمعنى الثابت بقوله تعالى فاقتلوا المشركين لا بعين النظم الا ان المعنى لما كان مفهوما من النظم والعبارة سمى الاستدلال به استدلالا بالعبارة * ولكنه فى الحقيقة استدلال بالمعنى الثابت بالعبارة فصلح ان يكون من اقسام المعنى بهذا الطريق * ويجوز ان يكون جميع الاقسام النظم والمعنى جميعا على ان يكون بعض الاقسام للنظم وبعضها للمعنى من غير ان يعين القسم الرابع له فيكون الدلالة والاقتضاء راجعين الى المعنى والباقى اقسام النظم * ويحتمل ان يكون النظم والمعنى داخلين فى كل قسم اذ هو فى بيان اقسام القرآن الذى هو النظم والمعنى جميعا فكان الخاص اسما للنظم باعتبار معناه وكذا العام وسائر الاقسام وعلى هذا الوجه يمكن ان يجعل الدلالة والاقتضاء من اقسام النظم والمعنى ايضا لان المعنى فيهما لا يفهم بدون اللفظ ايضا وهذه الاوجه كلها لا يخلو عن تكلف والله اعلم بحقيقة مراد المصنف * ثم ان الشيخ جعل معرفة وجوه الوقوف على المعانى من جملة اقسام الكتاب وفيه تساهل وتسامح لان المعانى هى التى دخلت فى اقسام الكتاب دون معرفة وجوه الوقوف عليها ولكن لما لم تعد المعانى بدون الوقوف عليها جعل معرفة وجوه الوقوف عليها من اقسام الكتاب تسامحا ثم ثبت بما ذكرنا من الاقسام الثلاثة ان للكلام معنى بحسب الوضع ومعنى بحسب التركيب وتقررا على المعنى الوضعى او تجاوزا عنه بحسب ارادة المتكلم واستعماله فاذا قلت زيد منطلق مثلا فلكل واحد منهما معنى بحسب الوضع ولهما جميعا معنى بحسب التركيب وهو اسناد الانطلاق الى زيد وكل واحد منهما حقيقة بحسب ارادة المتكلم وتقريره اياهما فى موضوعهما فبقوله المراد اشار الى هذا القسم وبقوله والمعانى الى القسمين الاولين * الوسع والامكان * مترادفان ههنا اى على قدر طاقة العبد * واصابة التوفيق * من الله تعالى واليه اشار قوله جل جلاله انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها * قيل الماء القرآن * نزل لحيوة الجنان * كالماء للابدان * والاودية القلوب يختلف فى ضيقها وسعتها او اصلها وصفتها * فيقر فيها بقدر اقرارها واليقين * وتوفيق ربها والتلقين * ماهو اصفى من الماء المعين * ومنه قيل (شعر) جميع العلم فى القرآن لكن *

والرابع فى معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعانى على حسب الوسع والامكان واصابة التوفيق *

تقاصر عنه افهام الرجال * وانما يحقق قد تأكد معرفة الشيء بذكر مقابله وتستفيد به زيادة وضوح وان كانت ثابتة فى نفسها ولهذا قيل * وبضدها تتبين الاشياء * ثم فى هذا القسم لما لم يخالف بعضه بعضا لان الكل ظهور ولكن بعضه اعلى من بعض بخلاف غيره اذا الخاص يخالف العام والحقيقة تخالف المجاز اختصه بذكر ما يقابله فى قسم آخر على حدة دون غيره * واعلم انه ذكر فى عامة الشروح فى انحصار هذه الاقسام وجوه واحسنها ما اذكره وهو ان المفهوم من النظم لا يخلو من ان يكون راجعا الى نفس النظم فقط او الى غيره فالاول هو القسم الاول * والثانى لا يخلو من ان يكون راجعا الى تصرف المتكلم او الى غيره * فالاول اما ان يكون تصرفه تصرف بيان اى القاء معنى الى السامع وهو القسم الثانى او غير ذلك وهو القسم الثالث والثانى هو القسم الرابع ثم القسم الاول وهو نفس النظم لا يخلو من ان يدل على مدلول واحد وهو الخاص او اكثر بطريق الشمول وهو العام او بطريق البدل من غير ترجح البعض على الباقى وهو المشترك او مع ترجحه وهو المأول * ولا يفيد تقييد الترجح بالدليل الظنى احترازا عن المفسر كما قيده البعض فقال من غير ترجح البعض بدليل ظنى وهو المشترك او مع ترجحه به وهو المأول لانه يبقى حينئذ داخلا فى قسم المشترك بل الاولى ترك التقييد ومنع الترجح فى المفسر لانه انما يثبت فيما يبقى فيه احتمال غيره وفى المفسر بطل جانب المرجوح بالكلية حتى صار كالخاص بل اقوى فلا يدخل فيما نحن فيه * والقسم الثانى وهو ان يكون راجعا الى بيان المتكلم لا يخلو من ان يكون ظاهر المراد للسامع او لم يكن والاول ان لم يكن مقرونا بقصد المتكلم فهو الظاهر وان كان مقرونا به فان احتمل التخصيص والتأويل فهو النص والا فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم * وان لم يكن ظاهر المراد فاما ان كان عدم ظهوره لغير الصيغة او لنفسها والاول هو الخفى والثانى ان امكن دركه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فيه فهو المجمل وان لم يكن مرجوا فهو المتشابه * والقسم الثالث وهو ان يكون راجعا الى الاستعمال لا يخلو من ان يكون اللفظ مستعملا فى موضوعه وهو الحقيقة او لا وهو المجاز وكل واحد منهما ان كان ظاهر المراد بسبب الاستعمال فهو الصريح والا فهو الكناية * والقسم الرابع وهو قسم الاستثمار لا يخلو من ان يستدل فى اثبات الحكم بالنظم او غيره والاول ان كان مسوقا له فهو العبارة وان لم يكن فهو الاشارة والثانى ان كان مفهوما لغة فهو الدلالة وان كان مفهوما شرعا فهو الاقتضاء وان لم يكن مفهوما لغة ولا شرعا فهى التمسكات الفاسدة * ولكن الاولى ان نضرب عن مثل هذه التكلفات صفحا لان بعض هذه الانحصارات غير تام يظهر بادنى تأمل بل يتمسك فيه بالاستقراء التام الذى هو حجة قطعا لان الكتاب ما يمكن ضبطه فى حق هذه التقسيمات والاستقراء فيما يمكن ضبطه حجة قطعية قوله (معرفة مواضعها) اى مآخذ اشتقاق الالفاظ التى هى اسماء لاقسام الكتاب فهذا يرجع الى اسماء للاقسام وقوله صيغة ولغة الى نفس ذلك القسم فان قوله المؤمنون

اما القسم الاول فاربعة اوجه الخاص والعام والمشترك والمأول * والقسم الثانى اربعة اوجه ايضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم وانما يحقق معرفة هذه الاقسام باربعة اخرى فى مقابلتها وهى الخفى والمشكل والمجمل والمتشابه والقسم الثالث اربعة اوجه ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية والقسم الرابع اربعة اوجه ايضا الاستدلال بعبارته وباشارته وبدلالته وباقتضائه وبعد معرفة هذه الاقسام قسم خامس وهو وجوه اربعة ايضا معرفة مواضعها

مثلا يدل على مسميين موصوفين بالايمان صيغة ولغة ثم سمى هذا اللفظ بالعام فأخذ اشتقاق هذا القسم العموم وقس عليه * وترتيبها * اى تقديم بعضها على البعض عند التعارض كما فى النص مع الظاهر او فى الوجود كما فى العام مع الخاص * ومعانيها * اى حقائقها وحدودها فى اصطلاح الاصوليين * واحكامها * اى الآثار الثابتة بها من ثبوت الحكم بها قطعا او ظنا ووجوب التوقف وغير ذلك * قال عامة الشارحين لما انقسم ما يرجع الى معرفة احكام الشرع من الكتاب عشرين قسما ثم انقسم كل واحد منها باعتبار هذا القسم اربعة اقسام صار اقسام الكتاب ثمانين قسما * ولكنه مشكل لان التقسيم على انواع * تقسيم الجنس الى انواعه بان يؤخذ من فوق بزيادة قيد قيد وهو التقسيم المصطلح بين اهل العلم ولا بد فيه من ان يكون مورد التقسيم مشتركا بين الاقسام فانك اذا قسمت الجسم الى جماد وحيوان كان كل واحد منهما جسما واذا قسمت الحيوان الى انسان وفرس وطير كان كل واحد منها جسما وحيوانا * وتقسيم الكل الى اجزائه كتقسيم الانسان الى الحيوان والناطق * ولا يستقيم فيه اطلاق اسم الكل على كل قسم بطريق الحقيقة فان اسم الانسان لا يطلق على الحيوان والناطق بل يطلق على المجموع * وتقسيم الشئ باعتبار اوصافه كتقسيم الانسان الى عالم وكاتب وابيض واسود ولا بد فيه من اشتراك مورد التقسيم ايضا ومن ان يوجد فى الجميع من يوصف بالكتابة دون العلم وبالبياض دون السواد وبالعكس ليتميز كل قسم من غيره فى الخارج * وليس ما نحن بصدده من قبيل الاول لعدم اشتراك مورد التقسيم فيه بين الاقسام اذ لا يمكن ان يحكم على مأخذ العام مثلا بانه عام ولا على مأخذ المجاز بانه مجاز بل لا يمكن ان يحكم على ما ذكرنا انه من الكتاب واصل مورد التقسيم الكتاب * ولا من قبيل الثانى لان معرفة موضع الاشتقاق ليس من اجزاء الخاص وكذا معرفة معناه وحكمه وترتيبه وقس عليه سائر الاقسام * ولا من قبيل الثالث لان مورد التقسيم ليس بمشترك ولان معرفة مأخذ اشتقاق لفظ الخاص ليس وصفا لحقيقة الخاص وهو لفظ الطواف او الركوع والسجود مثلا كما ان معرفة مأخذ اشتقاق لفظ الانسان لا يكون وصفا لحقيقة الانسان وكذا معرفة معناه وحكمه وترتيبه ليست من اوصافه فلا يستقيم التقسيم بهذا الاعتبار ايضا كما لا يستقيم ان يقال الانسان اقسام قسم منه ان مأخذ اسمه الانس وقسم منه ان معناه حيوان ناطق وقسم منه انه مقدم على الفرس فى الشرف * ولئن سلمنا ان المعانى المذكورة من اوصاف كل فرد باعتبار تعلقها به اذ صح ان يقال الخاص الذى مأخذ اشتقاق اسمه كذا او معناه كذا او حكمه كذا لا يستقيم ايضا اذ لا بد من ان يتميز كل قسم من غيره بما يخصه ليظهر فائدة التقسيم ويمكن القول بان الخاص اربعة اقسام والعام كذلك الى آخر الاقسام وقد تعذر ذلك ههنا لان المعانى المذكورة لازمة لكل فرد من افراد كل قسم اذ ما من خاص الا ولاسمه مأخذ وله معنى وحكم وترتيب فكيف يتميز خاص عن خاص باعتبار هذه المعانى وهذا كما يقال الانسان قسمان قسم منه عريض الاظفار وقسم منه مستوى القامة وفساده ظاهر لان المعنيين من لوازم كل فرد فيهم

ومعانيها وترتيبها واحكامها

يتميز احد القسمين عن الآخر * ولا يقال التميز بين القسمين ثابت في العقل فيكفي ذلك لصحة التقسيم * لانا نقول ذلك ساقط الاعتبار في التقسيم اذ التكلف الى هذا الحد في التقسيم ليس من عادة اهل العلم وانك لا تجد تقسيما في نوع من العلوم خصوصا في العلوم الاسلامية بهذا الاعتبار فثبت ان تقسيم الكتاب على ثمانين قسما غير مستقيم بل الاقسام عشرون كما ذكره الشيخ ولكن لكل قسم معنى وحكم و ترتيب ولا يرد مأخذ على ان في كونها عشرين قسما كلاما ايضا * واعلم بان الشيخ رحمه الله لم يرد بقوله قسم خامس انه قسيم الاقسام الاربعة المتقدمة لانه لا يستقيم لما ذكرنا بل اراد ان معرفة تلك الاقسام متوقفة على هذا القسم فكأنه قسم خامس لها وهو كما يقال المفصل هو السبع الثامن من الكشاف لتوقف معرفة الكشاف عليه لا انه منه حقيقة * قوله (واصل الشرع هو الكتاب والسنة) خصهما بالذكر لان هذه الاقسام توجد فيهما دون الاجماع * ولان اكثر الاحكام تثبت بهما * ولان كل واحد منهما اصل للباقي على ما قيل لان الحكم لله تعالى وحده وقول الرسول ليس بحكم بل هو مخبر عن الله جل جلاله والكتاب هو كلام الله تعالى فيكون هو اصل الكل من هذا الوجه لكنا لا نعرف كلام الله تعالى الا بقول الرسول عليه السلام لانا لا نسمع من الله تعالى ولا من جبرائيل عليه السلام فيكون معرفة كلام الله تعالى متوقفة على قول الرسول فيكون هو الاصل من هذا الوجه واما الاجماع ففرع لهما ثبوتا من كل وجه وان كان في اثبات الاحكام اصلا مطلقا * ثم قال فلا يحل لاحد ان يقصر في هذا الاصل * اي الكتاب ولم يقل في هذين الاصلين مع سبق ذكر الكتاب والسنة لانه الآن في بيان الكتاب دون السنة فلهذا افرده بالذكر * ومحافظة النظم يجوز ان يكون عبارة عن الحفظ الذي هو ضد النسيان اي يحفظه ويضبط اقسامه ومعانيه ويجوز ان يكون عبارة عن المحافظة التي هي ضد الترك والتضييع اي يجعله نصب عينه وامام نفسه جاهدا في معرفة اقسامه ومعانيه غير مجاوز عن حدوده * وقوله مفتقرا مستعينا راجيا احوال عن الضمير المنصوب في يلزمه قوله (اما الخاص الى آخره) فقوله كل لفظ عام يتناول جميع المستعملات والمهملات وما يكون دلالته بالطبع كاخ على الوجع واح على السعال وهو جار مجرى الجنس بالنسبة الى ما ذكرنا * فبقوله وضع لمعنى * خرج غير المستعملات عن الحد * والمراد بالوضع وهو تخصيص اللفظ بازاء المعنى او تعيين اللفظة بازاء معنى بنفسها لازمته وهي الدلالة على المعنى الناشئة من جهة الوضع فيدخل فيه الحقيقة والمجاز * وبقوله واحد خرج * المشترك لانه موضوع لاكثر من واحد على سبيل البدل وخرج المطلق ايضا على قول من لم يجعل المطلق خاصا ولا عاما وهو قول بعض مشايخنا وبعض اصحاب الشافعي رحمهم الله لان المطلق ليس بمتعرض للوحدة ولا للكثرة لانهما من الصفات وهو متعرض للذات دون الصفات * وبقوله على الانفراد * خرج العام فانه وضع لمعنى واحد شامل للافراد اذ المراد من قوله على الانفراد كون اللفظ متناولا لمعنى واحد من حيث انه واحد مع قطع النظر عن ان يكون له

واصل الشرع هو الكتاب والسنة فلا يحل لاحد ان يقصر في هذا الاصل بل يلزمه محافظة النظم و معرفة اقسامه و معانيه مفتقرا الى الله تعالى مستعينا به راجيا ان يوفقه بفضله

اما الخاص فكل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد

في الخارج افرادا او لم تكن * وقوله وانقطاع المشاركة * تأكيد للانفراد وبيان للازمه وبينهما
نوع تغاير لان الانفراد بالنظر الى ذاته وانقطاع المشاركة بالنظر الى غيره * ولو قيل
المراد بالوضع حقيقته وهو الوضع الاول لكان احسن لان الحقيقة او المجاز انما يثبت بالارادة
لا باصل الوضع والخصوص والعموم انما يثبت كل واحد منهما بالنظر الى اصل الوضع
فلا يكون الحقيقة او المجاز داخلا فيه بهذا الاعتبار بل انما يصير الخاص او العام حقيقة
او مجازا اذا انضم اليه ارادة موضوعه او غير موضوعه الا ترى ان المشترك الذى
هو من هذا القسم انما يكون مشتركا اذا اعتبر مجردا عن الارادة فانه اذا انضم اليه ارادة
لم يبق مشتركا لان ارادة الجميع لا يصح وبارادة البعض لم يبق الاشتراك ولكن الاشتراك
بالنظر الى الوضع وصلاحية اللفظ لكل واحد على السواء * ولا يلزم عليه المأول فانه
مع انضمام الارادة اليه من هذا القبيل لان الارادة لم يثبت يقينا فلم تخرجه من الاشتراك
مطلقا بخلاف المفسر * فان قيل ان كان المراد من الوضع الوضع الاول فلا حاجة الى
الاحتراز عن المشترك لانه عارض لم يكن فى الوضع الاول * وان كان مطلق الوضع
فقد حصل الاحتراز عنه بقوله لمعنى لانه صيغة فرد كرجل فلا يدل على اكثر من معنى
واحد كما لا يدل رجل على اكثر من مسمى واحد * قلنا المعنى فى الاصل مصدر يقال
عنى يعنى عناية ومعنى وان كان بمعنى المفعول ههنا فيجوز ان يراد به المأخوذ من جهة واحدة
ومن جهتين فصاعدا لان المصدر جنس قال الله تعالى لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا
ثبورا كثيرا وزوال معنى المصدرية بارادة المفعول منه لا يمنع ما ذكرنا فان رتقا فى قوله
تعالى كانتا رتقا لم يثن وان كان بمعنى مرتوقتين لبقاء صيغة المصدر فلما كان كذلك
وجب تأكيده بالواحد قوله (وكل اسم) انما ذكر الاسم ههنا دون اللفظ لان ما يدل
على المتشخص المعين وهو المراد من المسمى المعلوم لا يكون الا اسما بخلاف القسم الاول لان
الدلالة على المعنى تحصل بالافعال والحروف ايضا * وقوله على الانفراد هنا احتراز عن
المشترك بين المتشخصات لانه بالنسبة الى كل واحد اسم وضع لمسمى معلوم ولكن لا على
الانفراد ثم المراد بالمعنى فى قوله وضع لمعنى ان كان مدلول اللفظ يدخل فيه المتشخصات
وغيرها فيكون الحد تاما متناولا لخصوص الجنس والنوع والعين ويكون افراد خصوص
العين بالذكر لقوة المغايرة بينه وبين غيره اذ لا شركة فى مفهومه اصلا بخلاف غيره من
انواع الخصوص وهذا كتخصيص اولى العلم بالذكر فى قوله تعالى يرفع الله الذين آمنوا
منكم والذين اوتوا العلم درجات بعد دخولهم فى قوله الذين آمنوا لقوة التفاوت بينهم
وبين عامة المؤمنين فى الدرجة والشرف وكتخصيص جبريل وميكائيل بالذكر فى قوله
تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال بعد دخولهما فى عموم
قوله وملائكته لقوة منزلتهما وشرفهما عند الله تعالى * وان كان المراد منه ما هو كالعلم
والجهل وهو الظاهر يكون هذا تعريفا لقسمى الخاص الاعتبارى والحقيقى لا تعريف

وانقطاع المشاركة
وكل اسم وضع
لمسمى معلوم على
الانفراد وهو
مأخوذ من قولهم
اختص فلان بكذا
اى انفرد به وفلان
خاص فلان اى منفرد
به والخاصة اسم
للحاجة الموجبة
للانفراد عن المال
وعن اسباب نيل المال
فصار الخصوص
عبارة عما يوجب
الانفراد ويقطع
الشركة

الخاص من حيث هو خاص * وقيل تعريفه على هذا الوجه قوله فصار الخصوص عبارة عما يوجب الانفراد * ويؤيده ماذكره صدر الاسلام ابواليسر الخاص اسم لفرد كالرجل والمرأة * والغرض من تحديد كل قسم بحد على حدة بيان ان الخصوص يجرى فى المعانى والمسميات جميعا بخلاف العموم فانه لايجرى الا فى المسميات فيكون فى هذا تحقيق لنفى العموم عن المعانى ولهذا ذكر فى حد المشترك هو مااشترك فيه معانى او اسام ليكون اشارة الى ان الاشتراك يجرى فى القسمين كالخصوص بخلاف العموم * ثم ذكر ههنا لمعنى واحد وذكر شمس الائمة رحمه الله لمعنى معلوم مكان واحد فعلى ماذكر هنا يكون المجمل داخلا فيه لان اللفظ خاص سواء كان معلوما او مجهولا لان خصوصية اللفظ بالنسبة الى الواقع لا بالنسبة الى القائل والسامع فلا يشترط فيه العلم * وعلى ماذكر شمس الائمة رحمه الله لايدخل وهو الاصح لان الشيخين اتفقا فى بيان حكم الخاص انه لايحتمل التصرف فيه بيانا لانه بين بنفسه والمجمل لايعرف الا بالبيان فيكون خلاف الخاص * ويمكن ان يقال المجمل لايدخل فى الحد على ماذكره المصنف ايضا لانه لما تعرض للوحدة بقوله واحد والمجمل لايعرف وحدة مفهومه وكثرته فلا يمكن الحكم عليه بالوحدة كما لا يمكن بالكثرة فلا يدخل وبعد لحوقه بالبيان به ومعرفة وحدة معناه لم يبق مجملا فيدخل قوله (فاذا اريد خصوص الجنس قيل انسان) الجنس اعلى من النوع اصطلاحا * وتسمية الانسان جنسا والرجل نوعا على لسان اهل الشرع واصطلاحهم لانهم لايعتبرون التفاوت بين الذاتى والعرضى الذى اعتبره الفلاسفة ولا يلتفتون الى اصطلاحاتهم ولهذا لم يذكروا حدودهم فى تصانيفهم وانما يذكرون تعريفات توقف بها على معنى اللفظ ويحصل بها التمييز تركا منهم للتكلف واحترازا عما لا يعنيهم لحصول مقصودهم دونها * قال السيد الامام ناصر الدين السمرقندى رحمه الله فى اصول الفقه هذا كتاب فقهى لا نشتغل فيه بصنعة التحديد فى كل لفظ بل نذكر مايعرف معانيها ويدل على حقائقها واسرارها بالكشوف والرسوم * وقال فيه فى موضع آخر ونحن لانذكر الحدود المطابقة وانما نذكر رسوما شرعية يوقف بها على معنى اللفظ كما هو اللائق بالفقه * واذا كان كذلك لم يتفتوا الى استبعادهم ذكر كلمة كل فى الحدود بانها لاحاطة الافراد والتعريف للحقيقة لا للافراد ولا الى استنكارهم كون الرجل نوعا للانسان بان الانسان نوع الانواع اذ ليس بعده نوع عندهم فحكموا تارة على الرجل والمرأة باختلاف الجنس نظرا الى فحش التفاوت بينهما فى المقاصد والاحكام فقالوا لو اشترى عبدا فظهر انه امة لاينعقد البيع بخلاف البهائم مع أن اختلاف النوع لا يمنع الانعقاد وحكموا تارة بكونهما نوعى الانسان نظرا الى اشتراكهما فى الانسانية واختلافهما فى الذكورة والانوثة * فهذا بيان اللغة والمعنى اى ماذكرنا بيان معنى الخاص لغة وبيان معناه فى اصطلاح الاصوليين فاما بيان ترتيبه وحكمه فسيأتى

فاذا اريد خصوص الجنس قيل انسان لانه خاص من بين سائر الاجناس واذا اريد خصوص النوع قيل رجل واذا اريد خصوص العين قيل زيد وعمرو فهذا بيان اللغة والمعنى

قوله (ثم العام بعده) اى بعد الخاص فى الوجود لا عند التعارض لان المفرد مقدم على المركب وجودا فى الذهن * كل لفظ فتخصيص اللفظ بالذكر اشارة الى ان العموم من عوارض الالفاظ دون المعانى * والمراد اللفظ الموضوع على التفسير الذى ذكرناه بقرينة مورد التقسيم فيخرج منه مايدل بالطبع * وقوله ينتظم * اى يشمل احتراز عن المشترك فانه لايشمل معنيين بل يحتمل كل واحد على السواء * وقوله جمعا * احتراز عن التثنية فانها ليست بعامة بل هى مثل سائر اسماء الاعداد فى الخصوص * واما من قال حد العام هو اللفظ الدال على الشيئين فصاعدا فقد احترز عنها ايضا بقوله فصاعدا * وعن اشتراط الاستغراق فانه عند اكثر مشايخ ديارنا ليس بشرط * وعند مشايخ العراق من اصحابنا وعامة اصحاب الشافعى وغيرهم من الاصوليين هو شرط وحد العام عندهم هو اللفظ المستغرق لجميع مايصلح له بحسب وضع واحد واحترزوا بقولهم المستغرق لجميع مايصلح له عن النكرات فى الاثبات وحدانا وتثنية وجمعا لان رجلا يصلح لكل ذكر من بنى آدم لكنه ليس بمستغرق وقس عليه رجلين ورجالا * وبقولهم بحسب وضع واحد عن اللفظ المشترك او الذى له حقيقة ومجاز اذا عم كالعيون والاسود فانه لايتناول مفهوميه معا * فالحاصل ان الاستغراق شرط عندهم والاجتماع عندنا ويظهر فائدة الخلاف فى العام الذى خص منه فعندهم لايجوز التمسك بعمومه حقيقة لانه لم يبق عاما وعندنا يجوز لبقاء العموم باعتبار الجمعية * ولهذا ظن بعض الناس ان العام لايتناول جميع الافراد عند عدم المانع لقوله جمعا من الاسماء وهو نكرة فى الاثبات فيتناول جمعا من الجموع لا الكل وليس كذلك فان الشيخ قد نص فى باب الفاظ العموم انه شامل لكل مايطلق عليه الا انه لم يشترط لحقيقة العموم تناول الكل قال جمعا من الاسماء * قوله (ومعنى قولنا من الاسماء يعنى من المسميات * فقوله يعنى لم يقع موقعه الان يأول بمعنى اى لانه يستعمل فى محل التفسير ككلمة اى فيكون معناه اى من المسميات ويدل عليه عبارة شمس الائمة فانه قال ونعنى بالاسماء ههنا المسميات * ثم قيل تفسير الاسماء بالمسميات مع ان الاسم والمسمى واحد عندنا احتراز عن التسميات لان الاسم يذكر ويراد به التسمية كما فى قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى اى التسميات وقوله عليه السلام ان لله تعالى تسعة وتسعين اسما ويقال مااسمك اى ماتسميتك فاذا احتمل الاسم التسمية احترز عنها واكده بقوله من المسميات * والاظهر انه احتراز عن المعانى فان الاسم كمايدل على المشخص يدل على المعنى وقد اختار ان اللفظ الواحد لاينتظم جمعا من المعانى كما سيأتى فلذلك فسر الاسماء بالمسميات قوله (لفظا) اى صيغته تدل على الشمول كصيغ الجموع مثل زيدون ورجال * اومعنى اى عمومه باعتبار المعنى دون الصيغة كمن وما والجن والانس فانها عامة من حيث المعنى حيث تناولت جمعا من المسميات دون الصيغة لانها ليست باسم جمع كذا قال ابواليسر رحمه الله * ولايقال الحد المذكور ليس بجامع لان النكرة المنفية ونحوها عامة كما نص عليه فى هذا

ثم العام بعده وهو كل لفظ ينتظم جمعا من الاسماء لفظا اومعنى * ومعنى قولنا من الاسماء المسميات هنا ومعنى قولنا لفظا اومعنى هو تفسير للانتظام يعنى ان ذلك اللفظ انما ينتظم الاسماء مرة لفظا مثل قولنا زيدون ونحوه اومعنى مثل قولنا من وما ونحوهما والعموم فى اللغة هو الشمول يقال مطر عام اى شمل الامكنة كلها وخصب عام اى عم الاعيان ووسع البلاد

الكتاب وسائر الكتب ولم يتناولها هذا الحد اذهى ليست بلفظ موضوع لانتظام جمع من المسميات بل عمومها ضرورى كما عرف * لانا نقول الحدود لبيان الحقائق وعمومها مجازى لصدق حد المجاز عليه فان رجلا فى قوله مارأيت رجلا لفظ اريد به غير ماوضع له لعلاقة بين المحلين اذا الرجل وضع للفرد واريد به غير موضوعه وهو العموم ههنا بقرينة النفى كما اريد بالاسد الشجاع فى قوله رأيت اسدا يرمى بقرينة الرمى للعلاقة بينهما * وقد نص على مجازيته فى شرح اصول الفقه لابن الحاجب واذا كان كذلك لا يمنع عدم دخولها فى الحد صحته * على انا ان سلمنا ان عمومها حقيق لايقدح ذلك فى صحة الحد ايضا لان الحد المذكور لبيان العام صيغة ولغة بدلالة مورد التقسيم لا لمطلق العام وعموم النكرة المنفية لم يثبت بالصيغة بل بالضرورة والحد المذكور جامع مانع للعام الصيغى فيكون صحيحا * ولو لم يشترط الوضع فى اللفظ بان اجرى على اطلاقه ولم يلتفت الى مورد التقسيم لكان الحد متنا ولا لها اذهى لفظ ينتظم جمعا من المسميات معنى فتبين بماذكرنا ان الحد جامع كما انه مانع قوله (ونخلة عميمة اى طويلة) قيل لما كانت اجزاؤها كثيرة شملت الهواء اكثر من غيرها * وقيل لما طالت تشعبت اكثر مما اذا لم تطل * والقرابة اذا توسعت انتهت الى صفة العمومة * فاول درجات القرابة البنوة ثم الابوة ثم الاخوة ثم العمومة فيها تنتهى وتتوسع وليس بعدها قرابة اخرى اذ سائر القرابات بعد هذه الاربعة فرع لهذه الاربعة ولهذا انتهت الحرمية التى هى من احكام القرابة الى العمومة ولم تتعد الى فروعها * ولم يتعرض الشيخ للخؤلة لان الاصل قرابة الاب اذ النسب الى الآباء * واعلم ان القاضى الامام ابازيد رحمه الله عرف العام كما عرفه الشيخ لكنه فسر الاسماء بالمسميات كذا قال صاحب الميزان والانتظام لفظا او معنى بطريق آخر فقال واما العام فما ينتظم جمعا من الاسماء لفظا او معنى كقولك الشئ فانه اسم لكل موجود ولكل موجود اسم على حدة والانسان اسم عام فى جنسه لان جنسه يشتمل على افراد ولكل فرد اسم على حدة * ونقول مطر عام اذا عم الامكنة فيكون عاما بمعناه وهو الحلول بالامكنة لا باسماء يجمعها المطر * فسياق كلامه هذا يشير الى ان مراده من الاسماء المسميات لان قوله ولكل موجود اسم على حدة ولكل فرد اسم على حدة يدل عليه ويشير ايضا الى ان الانتظام لفظا ان يشمل اللفظ اسماء مختلفة كالشئ فانه يشمل الارض والسماء والجن والانس وغيرها والانتظام معنى ان يحل المعنى محال كثيرة فيدخل المحال المختلفة تحت العموم بواسطة المعنى كمعنى المطر لما حل محال كثيرة دخلت المحال تحت لفظ المطر دخول الموجودات تحت لفظ الشئ لكن بواسطة معناه وهو حلوله بها لا بلفظه لانه لادلالة له على المحال بخلاف الشئ فان لفظه يدل على ما انتظمه * فالشيخ رحمه الله لما رأى ان انتظام اللفظ لمدلولات الاسماء لا للاسماء وان دخول المحال تحت لفظ المطر بطريق الالتزام ولا مدخل له فى التعريفات فسر الاسماء بالمسميات والانتظام اللفظى والمعنوى بما ذكر فى الكتاب احترازا عما اختاره

ونخلة عميمة اى طويلة والقرابة اذا توسعت انتهت الى صفة العمومة

القاضي الامام واختيار اللاصوب ووافقه شمس الائمة وصدر الاسلام ابو اليسر وغيرهما * فالشيء والانس والجن ونحوها عام لفظي في اختيار القاضي الامام وعام معنوي في اختيارهم قوله (وهو كالشيء هذا من نظائر العام المعنوي والغرض من ايراده بعدما اورد نظير المعنوي مرة ان يبين انه عام معنوي لالفظي كاظنه القاضي وانه عام لامشترك كاذهب اليه بعض المتكلمين من اهل السنة فانهم لما تمسكوا في مسئلة خلق الافعال بعموم قوله تعالى الله خالق كل شيء وقالوا الشيء اسم عام يتناول كل موجود فيدخل فيه الاعيان والاعراض اعترض الخصوم وقالوا قدخص منه ذات الله تعالى وصفاته فلايجوز الاحتجاج به بعد الخصوص لخروجه عن كونه حجة او لصيرورته ظنيا * فاجاب بعض المتكلمين عن هذا الاعتراض بانا لانسلم انه عام بل هو مشترك لانه يتناول افرادا مختلفة الحقايق ولئن اعتبر معنى الوجود فذلك ايضا مختلف لانه يطلق على ذات الله تعالى وهو واجب الوجود وعلى غيره وهو جائز الوجود والاختلاف بين الوجودين اكثر من الاختلاف بين الشمس واليبوع والباصرة لجواز المساواة بينها في كثير من المعاني واستعمالها فيما نحن فيه فاذا اريد به الحدث يمتنع دخول القديم تحته كما في سائر الاسماء المشتركة * والعامة سلموا عمومه وقالوا انه عام باعتبار مطلق الوجود فانه متحد واختلاف الحقايق لايمنع الدخول تحت اسم عام فان لفظ العرض يتناول الاضداد وكذا لفظ اللون يتناول السواد والبياض بمعنى اعم منهما فلايلزم منه الاشتراك وهذا معنى قوله وان كان كل موجود يتعرف باسمه الخاص * ولكن بعضهم منعوا التخصيص فيه وقالوا التخصيص انما يجري فيما يوجب ظاهر الكلام دخول المخصوص فيه لولا المخصص وهذا الكلام لايوجب دخول المخاطب فيه فان من قال دخلت الدار وضربت جميع من فيها واخرجتهم منها لايوجب ذلك دخوله في عموم كلامه ليصير ضاربا نفسه ومخرجا لها فلا يعد هذا تخصيصا وكذا في الاحكام اذا قال الرجل لامرأته طلقي من نسائي من شئت وله اربع نسوة لايدخل الخاطبة في هذا الخطاب حتى لوطلقت نفسها لايقع فكذا هذا * وحاصل هذا الجواب ان دليل العقل لايصلح مخصصا لان التخصيص لاخراج مايمكن دخوله تحت اللفظ وخلاف المعقول لايمكن ان يتناوله اللفظ * ولان التخصيص يكون متأخرا متصلا او منفصلا وهذا سابق * واكثرهم سلموا كونه مخصوصا لان دليل العقل يصلح مخصصا عند عامة الفقهاء والمتكلمين ولكنهم لم يسلموا صيرورته ظنيا بمثل هذا التخصيص لان ذلك في تخصيص يقبل التعليل اوالتفسير كما ستعرف فامافيما لايقبله فلاالاترى ان العام بالاستثناء وهو من دلائل التخصيص عندهم كدليل العقل لايخرج من القطع الى الظن لانه لايقبل التعليل فكذا هذا * وقوله وان كان كل موجود يتعلق بقوله

وهو كالشيء اسم عام يتناول كل موجود عندنا ولا يتناول المعدوم خلافا للمعتزلة وان كان كل موجود ينفرد باسمه الخاص

يتناول كل موجود عندنا * وقوله ولا يتناول المعدوم معترض بينهما وفيه احتراز
عن مذهبهم * وقوله عندنا احتراز عن القول بالاشتراك لاعن قول المعتزلة فافهم قوله
(وهذا سهو منه اى قوله او المعانى سهو منه وفى ذكر السهو دون الخطأ رعاية الادب
اذلاعيب فى السهو للانسان والسهو مايتنبه صاحبه بادنى تنبيه والخطأ مالايتنبه صاحبه
او يتنبه بعد اتعاب كذا قال صاحب المفتاح * ثم معنى قوله سهو او مأول انه لايخلو من ان
اراد من قوله جمعا من المعانى تعددها حقيقة او مجازا * فان اراد الاول فلايمكن تصحيح
كلامه لان تعدد المعانى حقيقة لايكون بتعدد افرادها فى الخارج بل بتعددها فى الذهن
وذلك لايكون الاعند اختلافها فانك اذا رأيت انسانا وثبت فى ذهنك معناه ثم
رأيت آخر وآخر لايثبت معنى آخر فى ذهنك وان كان انسانية زيد فى الخارج غير
انسانية عمرو وخالد ولكن اذا رأيت اسدا اوذئبا او فرسا اوغيرها يثبت معنى آخر
فى ذهنك غير الاول فثبت ان تعدد المعانى انمايكون عند اختلافها وحينئذ لايتناولها
لفظ واحد على سبيل الشمول لان افراد العام لابد من ان تكون متفقة فاذا اختلفت
المعانى اختلفت افراد العام فلايدخل تحت لفظ واحد الا بطريق البدل وذلك يسمى
مشتركا ولاعموم له عنده ايضا * ولايلزم على هذا لفظ العرض او الاعراض بانه
يشمل المعانى المختلفة على سبيل الحقيقة لان تناوله ليس لكونها معانى مختلفة فى ذواتها
بل لكون كل واحد منها عرضا وهذا معنى واحد الاترى انه لايتناول البياض او السواد
او الحركة او السكون لانه سواد او بياض او حركة او سكون بل لكون كل واحد
منها مستحيل البقاء فيكون كالشئ يتناول كل موجود بمعنى الموجود لاغير * توضيحه
انه لم يوضع بازاء السواد او البياض فانه لو فسر معناه بانه السواد او البياض او نحوه
يخطأ لغة * وقوله اختلافها وتغايرها ترادف ههنا وان كان الاختلاف فى نفس
الامر اخص من التغاير لاستلزامه التغاير من غير عكس * وان اراد الثانى امكن
تصحيحه لان المعنى الواحد يجوز ان يسمى معانى مجازا لتعدده فى الخارج بسبب تعلقه
بالمحال المتعددة كالخصب يوصف بالعموم مجازا لما ذكرنا * ولابد للعام من معنى متحد
يشترك فيه افراد العام ليصح شموله اياها به وهو معنى قولنا افراد العام متفقة الحدود
وذلك كلفظة مسلمون مثلا فانه لايتناول الاشخاص الداخلة تحتها الا بمعنى الاسلام
ثم ذلك المعنى لما كان متعددا فى الخارج فان اسلام زيد غير اسلام عمرو وان كان متحدا
حقيقة سماه معانى مجازا فيصير ماذكر على هذا التأويل موافقا لما ذكرنا فى التحقيق ولكن
كان ينبغى ان يقول والمعانى بالواو التى هى لمطلق الجمع ليصح هذا التأويل ويصير
تقدير كلامه العام مايتناول جمعا من المسميات مع المعنى الذى به صارت متفقة
ولكنه سماه معانى مجازا وهذا هو تفسير العام عندنا ايضا * قال شمس الائمة
رحمه الله وهكذا رأيت فى بعض النسخ من كتابه اى بالواو لكن قوله اويأبى هذا

وذكر الجصاص
رحمه الله ان العام
ماينتظم جمعا من
الاسماء او المعانى
وقوله او المعانى سهو
منه اومأول لان
المعانى لاتتعدد الا
عند اختلافها
وتغايرها وعند
اختلافها وتغايرها
لاينتظمها لفظ واحد
بل يحتمل كل واحد
منها على الانفراد
وهذا يسمى مشتركا
وقد ذكر بعد هذا
ان المشترك لاعموم له
فثبت انه سهو او
مأول وتأويله ان
المعنى الواحد لما
تعدد محاله يسمى
معانى مجازا لاجتماع
محاله لكن كان ينبغى
ان يقول والمعانى

التأويل لان او لاحد الشيئين والعام يشمل كليهما فلا يصح هذا التأويل الا ان يجعل او بمعنى الواو وفيه بعد فلهذا قال والصحيح انه سهو * هذا معنى كلام الشيخ رحمه الله وحاصله انه لم يجوز ان يشمل اللفظ معانى مختلفة لئلا يلزم القول بعموم المعانى وجعل المعانى مجازا عن معنى واحد ولكن اخاه صدر الاسلام ابا اليسر رحمه الله ذكر فى اصول الفقه ان الجصاص بقوله او المعانى لم يرد عموم المعانى ولكن يحتمل انه اراد بقوله من الاسماء او المعانى ماينتظم جمعا من الاعيان او الاعراض فانه اذا قال المسلمون عم المسلمين اجمع واذا قال الحركات عم الحركات كلها وهى المعانى فحمل ابو اليسر المعانى على حقيقته وهذا اصح لانه يجوز ان يتناول اللفظ الواحد معانى مختلفة بمعنى اعم منها كما فى قولنا المعانى والعلوم والاعراض ونحوها فان كلا منها عام على الحقيقة لكونه موضوعا للجمع من مدلولاته ولكن بمعنى متحد يشمل الكل وهو مطلق المعنى والعلم والعرض كما اشرنا اليه الا ترى ان الشئ يتناول المعانى المختلفة بمعنى الوجود كما يتناول الاعيان فيجوز ان يتناول لفظ آخر معانى مختلفة بمعنى يشملها فعلى هذا يكون العام قسمين مايتناول الاعيان بمعنى واحد ومايتناول المعانى بمعنى يعمها فيصح قوله او المعانى ويكون حده متعرضا للقسمين فيكون جامعا ولا يتعرض حد المصنف الا لقسم واحد فلا يكون جامعا الا ان يكون المراد من المسمى مفهوم اللفظ فحينئذ يتنا ولها وعن هذا قيل فى تحديد العام هو لفظ ينتظم جمعا من المفهومات بالوضع ولكن طعنه على ابى بكر الجصاص يأبى هذا الحمل فافهم * ولا يلزم مما ذكرنا القول بعموم المعانى لان العموم وصف للمشتمل لا للمشتمل عليه اذ العام نعت فاعل كما فى قولنا الرجال فانه هو الموصوف بالعموم لا الافراد الداخلة تحته وههنا الشامل هو اللفظ سواء اشتمل على اعيان او على معان فيجوز وصفه بالعموم بالاتفاق * فاما المعنى اذا شمل اشياء من غير ان يدل لفظه على الشمول كمعنى المطر او الخصب اذا شمل الامكنة والبلاد فهذا هو مح[illegible] [illegible] لاف فعند العامة لا يوصف بالعموم الا مجازا وعند البعض يوصف به حقيقة ومانحن فيه ليس من ذلك الباب فى شئ * ولا يقال حده ليس بمانع لان قوله ماينتظم يتناول المعنى كما يتناول اللفظ والمعنى لا يوصف بالعموم حقيقة ولهذا تعرض المصنف للفظ فقال كل لفظ * لانا نقول يجوز عنده وصف المعنى بالعموم حقيقة فانه ذكر ان اطلاق لفظة العموم حقيقة فى المعانى كما هو فى الالفاظ يقال عمهم الخصب باعتبار المعنى من غير ان يكون ه[illegible] [illegible] كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله قوله (واما المشترك) اى المشترك فيه لان المفهومات مشتركة والصيغة مشتركة فيها * وقوله احتمل كذا اى بالوضع عرف ذلك بمورد التقسيم لان هذا تقسيم نفس اللفظ ودلالته على المعنى من غير نظر الى ارادة المتكلم والمجاز لا يثبت الا بارادته * وقوله

والصحيح انه سهو
واما المشترك فكل لفظ احتمل معنى من المعانى المختلفة

من المعانى او الاسماء يوهم ان عدد الثلاث شرط فى الاشتراك كما هو شرط فى العموم وليس كذلك بل الاشتراك يثبت بين المعنيين اوالاسمين ايضا كالقرء ولهذا قيل فى حده هواللفظة الموضوعة لحقيقتين مختلفتين اوا كثر وضعا اولا من حيث هما مختلفتان * فاحترز بالموضوعة لحقيقتين مختلفتين عن الاسماء المفردة * وبقوله وضعا اولا عن المنقول * وبقوله من حيث هما مختلفتان عن مثل الشئ فانه يتناول الماهيات المختلفة لكن لامن حيث انها مختلفة بل من حيث انها مشتركة فى معنى واحد * وقوله اواسما من الاسماء على اختلاف المعانى معناه اومسمى من المسميات المختلفة المعانى باعتبار اختلافها لاباعتبار معنى يشملها بخلاف العام فانه قديشمل المسميات المختلفة المعانى لكن لالاختلافها فى ذواتها بل بمعنى يشملها كما ذكرنا * واعلم ان ذكر كلمة اوفى التحديد ان كان يؤدى الى تقسيم الحد فهو باطل لعدم حصول المقصود وهوالتعريف * وان كان يؤدى الى تقسيم المحدود لاالى تقسيم الحد فهوجائز لعدم الاختلال فى التعريف * ثم ان تناول القسمين لفظ من الفاظ الحد فهوتقسيم المحدود والافهو تقسيم الحد كما لوقيل الجسم مايتركب من جوهرين اواكثر يكون تقسيما للمحدود لتناول التركب اياهما ولوقيل الجسم مايتركب من جوهرين اوماله ابعاد ثلاثة يكون تقسيما للحدلعدم دخولهما تحت لفظ من الفاظ الحد فيفسد فقوله اواسما من الاسماء من قبيل تقسيم المحدود لامن تقسيم الحدلدخولهما تحت قوله كل لفظ احتمل فيكون معناه المشترك مااحتمل واحدامن مفهومات اللفظ كما ان قوله فى تحديد العام لفظا اومعنى تقسيم للمحدود لدخولهما تحت قوله ينتظم * وقوله على اختلاف حال من قوله من الاسماء * وعلى بمعنى مع كما فى قولك تبحر فلان فى العلوم على صغرسنه اى مع * والعامل فيه الفعل المقدر فى الظرف * ومحل الظرف النصب على الصفة لاسما * واللام فى المعانى بدل من الاضافة * وتقدير الكلام احتمل اسمامستقرهومن الاسماء مختلفة معانيها * وقوله على وجه حال من المعانى ومن الاسماء جميعا بمعنى الشرط * والعامل فيه احتمل * واللام فى الجملة بدل من الاضافة * والتقدير احتمل معنى من المعانى اواسما من الاسماء بشرط ان لايثبت الاواحد من المعانى او الاسماء اى واحد من مفهوماته * ومرادا تمييز * والضمير فى به راجع الى اللفظ * ثم المراد من المعانى ان كان مفهومات الالفاظ فالمراد من الاسماء الالفاظ الدالة عليها ولهذا قال شمس الائمة الكردرى رحمه الله تعالى ان لفظ العين ان كان موضوعا بازاء لفظ الشمس والينبوع والذهب فهونظير اشتراك الاسماء وان كان موضوعا بازاء مفهومات هذه الالفاظ فهو نظير اشتراك المعانى * وان كان المراد ههنا المعانى الذهنية كالعلم والجهل وهو الظاهر فالمراد من الاسماء المسميات اى الاعيان فالعين على هذا نظير الاسماء وكذا المولى والقرء ولهذا قال بعده من الاسماء ونظير المشترك فى المعانى الاخفاء للاظهار والستر والنهل للرى والعطش ولفظ بان بمعنى انفصل وظهر وبعد * وقوله

او اسما من الاسماء على اختلاف المعانى على وجه لايثبت الاواحد من الجملة مرادا به مثل العين اسم لعين الناظر وعين الشمس وعين الميزان وعين الركبة وعين الماء وغير ذلك ومثل المولى

من الاسماء قيل يتعلق بالقرء اى مثل القرء الذى هو بمعنى الحيض والطهر فانه من الاسماء الجامدة وهو المشترك دون القرء الذى بمعنى الجمع والانتقال * والاوجه انه يتعلق بالمجموع اى هذه النظائر من الاسماء لامن المعانى كما بينا * قوله وغير ذلك فانه اسم ايضا للدينار والمال النقد والجاسوس والديدبان والمطر الذى لايقلع وولد البقر الوحش وخيار الشئ ونفس الشئ يقال هو هو بعينه والناس القليل يقال بلد قليل العين اى قليل الناس وماء عن يمين قبلة العراق يقال نشأت سحابة من قبل العين وحرف من حروف المعجم وعيب فى الجلد يقال فى الجلد عين * واعاد لفظة مثل فى المولى لئلايتوهم عطفه على مفهومات العين فيفسد المعنى اذا ولان المغايرة بين الشيئين قدتكون على وجه يكون بينهما غاية الخلاف كالضدين وقدلاتكون كذلك ولايبعدان يذهب الوهم الى ان اللفظ اذا دل على شئ لايجوز ان يدل على ضده لغاية البعد بينهما بخلاف القسم الآخر الاترى انه لايقبل العموم بالاتفاق فالشيخ ازال ذلك الوهم بايراد هذين النظيرين وبين ان الاشتراك يثبت فى النوعين جميعا * ثم لمابين ان لاعموم للمشترك اورد نظيرا من هذا الجنس وهو الصريم توضيحا للادعاء اذهو اشد دلالة على انتفاء العموم لان احدا لم يقل بالعموم فى مثل هذا المشترك كما سنبينه ولهذا قال على الاحتمال لاعلى العموم * واعلم ان الاشتراك خلاف الاصل والمراد به ان اللفظ اذا داربين الاشتراك وعدمه كان الاغلب على الظان عدمه لان الاشتراك يخل بالفهم فى حق السامع لتردد الذهن بين مفهوماته وقد يتعذر عليه الاستكشاف امالهيبة المتكلم اوللاستنكاف من السؤال فيحمله على غير المراد فيقع فى الجهل وربماذكره لغيره فيصير ذلك سببا لجهل جمع كثير ومن هذا قيل السبب الاعظم فى وقوع الاغلاط حصول اللفظ المشترك وكذا فى حق القائل لانه يحتاج فى تفسيره الى ان يذكره باسم خاص فيقع تلفظه بالمشترك عبثا * ولانه ربماظن ان السامع تنبه للقرينة الدالة على المراد مع ان السامع لم يتنبه لها فيتضرر كمن قال لعبده اعط فلانا عينا واراد به خبزا اوشيئا آخر من الاعيان فاعطاه دينارا فيتضرر السيد * فهذا يقتضى امتناع الوضع كماذهب اليه جماعة ولكن وقوعه لمابين ذلك بقى اقتضاء المرجوحية وهو المعنى بكونه غير اصل * يوضح ماذكرنا ان لكل فرد من افراد المشترك اسما خاصا آخربه يصير اللفظ المشترك مراد فالذلك المعنى من غير عكس ولكنه انماوقع اما لغفلة من الواضع ان كانت اللغات اصطلاحية كما ذهب اليه ابوهاشم واتباعه بان نسى وضعه الاول وقد اشتهر فى قوم فوضعه ثانيا لمعنى آخر واشتهر فى آخرين ثم تراضى الكل على الوضعين اولاختلاف الواضعين بان ماوضعه واضع لمعنى وضعه آخر لآخر ثم اشتهر كلاهما بين الاقوام اوالقصد الى تعريف الشئ لغيره مجملا غير مفصل اذهو مقصود فى بعض الاحوال كالتفصيل فى عامة الاحوال الاترى ان ابابكر رضى الله تعالى عنه كيف اجمل على الكافر الذى سأله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت ذهابهما

والقرء من الاسماء وهو مأخوذ من الاشتراك

الى النار وقال من هو فقال هو رجل يهديني السبيل * وان كانت توقيفية كما ذهب اليه الاشعرى وابن فورك فللابتلاء كما فى انزال المتشابه فيلزم مما ذكرنا ان لا يدل على كلا المعنيين بالوضع خلافا لقوم لما سنذكر * واعلم ان النزاع فيما اذا اريد به كل واحد من معنييه لا المجموع من حيث هو مجموع فانه غير متنازع فيه والفرق بينهما ثابت اذ من شرط الارادة الخطور بالبال ويجوز ان يكون مريدا لهذا ولذاك ويكون غافلا عن المجموع من حيث هو مجموع لغفلته عن الهيئة الاجتماعية التى هى احد اجزاء المجموع من حيث هو مجموع * ويتضح الفرق بان فى اعتبار الجمعية يصير كل واحد من المعنيين جزء المعنى وبدون هذا الاعتبار يصير كل واحد كأنه هو المعنى بتمامه الا ترى انك لو قلت كل من دخل دارى فله درهم يستحق كل داخل درهما ولو قلت جميع من دخل دارى فله درهم يستحق جميع الداخلين درهما واحدا * واذا عرفت هذا فاعلم انه يجوز عند الشافعى وابى بكر الباقلانى وجماعة من المعتزلة كالجبائى وعبد الجبار وغيرهم ان يراد بالمشترك كل واحد من معنييه او معانيه بطريق الحقيقة اذا صح الجمع بينهما كاستعمال العين فى الباصرة والشمس لا كاستعمال القرء فى الحيض والطهر معا او استعمال افعل فى الامر بالشئ والتهديد عليه لانه يمتنع الجمع بينهما * الا عند الشافعى وابى بكر متى تجرد المشترك عن القرائن الصارفة الى احد معنييه وجب حمله على المعنيين كسائر الالفاظ العامة وعند الباقين لا يجب فصار العام عندهما قسمين قسم متفق الحقيقة وقسم مختلفها * وعند بعض المتأخرين يجوز الطلاقه عليهما مجازا لا حقيقة * وعند اصحابنا وبعض المحققين من اصحاب الشافعى وجميع اهل اللغة وابى هاشم وابى عبد الله البصرى لا يصح ذلك حقيقة ولا مجازا * فمن جوز ذلك حقيقة تمسك بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من فى السموات ومن فى الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس فقيل اريد بالسجود وهو لفظ واحد معنيان مختلفان لان سجود الناس وهو وضع الجبهة غير سجود الدواب وهو الخشوع والاصل فى الاطلاق الحقيقة والدليل على ان المراد من سجود الناس وضع الجبهة لا الخشوع تخصيص كثير من الناس بالسجود دون من عداهم ممن حق عليه العذاب مع استوآئهم فى السجود بمعنى الخشوع * وبقوله عز ذكره ان الله وملائكته يصلون على النبى اريد به معنيان مختلفان لان الصلوة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار مع ان الاصل فى الاطلاق الحقيقة * ومن جوز ذلك مجازا لا حقيقة قال لا يسبق المجموع الى الفهم عند اطلاق المشترك بل يسبق احد مفهوميه على سبيل البدل فيكون حقيقة فى احد معنييه فلو اطلق عليهما كان مجازا لكونه مستعملا فى غير ما وضع له لعلاقة مخصوصة وهى تسمية الكل باسم الجزء وفيه تقليل الاشتراك الذى هو خلاف الاصل لانه لو كان حقيقة فيهما صار مشتركا بين ثلاثة معان * واما العامة فقالوا لو جاز استعماله فيهما معا يلزم الجمع بين المتنافيين لكون المستعمل مريدا الاحد مفهوميه خاصة ضرورة كونه مريدا لهما غير مريد اياه ايضا لاستعماله فى المفهوم

الآخر المستلزم لعدم ارادة الاول باعتبار اصل الوضع فيكون كل واحد من مفهوميه مرادا وغير مراد* يوضحه ان اللفظ بمنزلة الكسوة للمعاني والكسوة الواحدة لايجوز ان يكتسيها شخصان كل واحد بكمالها في زمان واحد فكذا لايجوز ان يدل اللفظ الواحد على احد مفهوميه بحيث يكون هو تمام معناه ويدل على المفهوم الآخر كذلك ايضا في ذلك الزمان نعم انما يجوز ذلك لو كان كل واحد من مفهوميه جزء المعنى فيكون دلالته على المجموع من حيث هو مجموع وقد اتفقوا انه ليس كذلك* ولانه لايتحقق مقصود الواضع لانه ماوضعه الا لفرد من افراد مفهوماته فقط ولايحصل الابتلاء ولا التعريف الاجمالي ايضا لانه يصير معلوما من كل وجه* واما تمسكهم بالاية الاولى فضعيف لان المراد من السجود هو الخشوع والانقياد على ماقيل وهو يعم الجميع فلا يختلف المعنى* والاوجه ان قوله تعالى وكثير مرفوع بفعل مضمر يدل عليه يسجد الاول اى ويسجد له كثير من الناس سجود طاعة وعبادة فيكون يسجد الاول بمعنى الانقياد والخضوع والثاني بمعنى العبادة فيختلف المعنى لاختلاف اللفظ* وكذا تمسكهم بالآية الثانية لان المراد من الصلوة هو العناية بامر الرسول اظهارا لشرفه فيعم الرحمة والاستغفار* او تقديرا لآية ان الله يصلي وملائكته يصلون* واما قولهم يجوز ذلك مجازا تسمية للكل باسم الجزء ففاسد لان اطلاق اسم الجزء على الكل وعكسه انما يجوز للملازمة بينهما اذ الجزء مستلزم للكل من حيث هو جزء والكل مستلزم للجزء من كل وجه فان الوجه مستلزم للذات والذات مستلزم له ايضا فيجوز ذكر الوجه وارادة لازمه وعكسه فاما مانحن فيه فليس من هذا الباب لان الينبوع الذي هو من مفهومات العين لايستلزم الشمس ولا الباصرة ولا الذهب بوجه وكذا العكس وكيف يستلزمها ولا اتصال له بها بوجه لا من حيث الوجود ولا من حيث كونه مفهوم اللفظ لان كونه من مفهومات العين لايتوقف على كون الباقي مفهومامنه فلا يكون بينهما علاقة بوجه فلا يجوز اطلاقه عليهما مجازا كما لايجوز حقيقة لان المجاز ذكر الملزوم وارادة اللازم* وقيل انه يعم في النفي دون الاثبات كالنكرة والجامع ان كل واحد منهما يتناول واحدا من الجملة غير عين* وقيل لايعم فيه ايضا لما ذكرنا* والجواب عن الاعتبار بالنكرة ان عمومها في النفي انما يثبت ضرورة صدق خبره لا بموجب اللفظ ومثل تلك الضرورة لم يوجد في المشترك فانك لو قلت ما رأيت عينا واردت به الينبوع دون سائر مفهوماته لكنت صادقا وان تعمم في ذلك المفهوم بخلاف قولك ما رأيت رجلا كذا في الميزان* ولايلزم عليه ما لو حلف لايكلم مواليه حيث يتناول يمينه الاعلى والاسفل وفيه تعميم المشترك في النفي لان ذلك ليس لوقوعه في موضع النفي بل لان المعنى الذي دعاه الى اليمين وهو بغضه اياهم غير مختلف فيها فلا يتحقق فيه الاشتراك بل اللفظ في هذا الحكم بمنزلة العام فان اسم الشيء يتناول الموجودات كلها باعتبار معنى واحد وهو صفة الوجود فكان منتظما للكل كذا هذا هكذا ذكر شمس الائمة رحمه الله في اصول الفقه ومال الى القول الاول في المبسوط وشرح الجامع قوله (وهذا يفارق الجمل) انما

ولا عموم لهذا اللفظ وهو مثل الصريم اسم الليل والصبح جميعا على الاحتمال لا على العموم وهذا يفارق الجمل

ذكر هذا لان بعض من صنف في هذا الفن جعل الكتاب قسمين محكما ومتشابها او جعل كل كلام فيه ظهور من انواع المحكم وجعل كل كلام فيه خفاء من اقسام المتشابه وجعل المشترك من انواع المجمل وجعل المجمل مما يعرف بالتأمل في القرائن اذ المذهب عنده ان المتشابه مع جميع اقسامه مما يمكن ان يعلمه الراسخ في العلم فالمصنف رحمه الله نفى ذلك وفرق بينهما بما ذكر كذا سمعت من شيخي قدس الله روحه * فان قلت هذا تقسيم معقول سهل المأخذ موافق للكتاب وهو قوله تعالى * هو الذى انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات * فمن اين وقع هذه التقاسيم المعضلة المخالفة لظاهر الكتاب التي ذكرتموها * قلت كم من شيء يترا آى انه هو الصواب فاذا كشف عنه الغطاء بالتأمل ظهر ان الحق غيره فانعم النظر ان الاقسام المذكورة هل هي موجودة في الكتاب ام لا فاذا وجدتها فلابد من القبول اذ ليس الخبر كالمعاينة ثم اذا اشتبه عليك النص فتأمل فيه هل هو مقتض لقصر الكتاب على القسمين ام لا ولعمري انه لا يقتضي ذلك لان قوله تعالى منه آيات محكمات معناه بعضه آيات محكمات وقوله واخر صفة لمحذوف دل عليه الظاهر وهو آيات وتقديره والله اعلم ومنه آيات اخر متشابهات فهذا يدل على ان بعضه محكم وبعضه متشابه ولا يدل على ان ليس فيه غيرهما كيف ولم يوجد من طرق القصر وهي العطف كقولك زيد شاعر لا منجم او النفي والاستثناء كقولك ما زيد الا شاعر او انما كقولك انما زيد ذاهب او التقديم كقولك تميمي انا في هذا المقام شيء الا ترى انه لو عطف عليه وآيات اخر مفسرات وايات اخر مجملات لاستقام ولو اقتضى الكلام الاول القصر على القسمين لم يستقم العطف عليه كما لو قيل منه ايات محكمات والباقي متشابهات * واجيب عنه ايضا بان الله تعالى قال * وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم * والمحكم لا يحتاج الى البيان والمتشابه لا يرجى بيانه فلابد من ان يكون فيه قسم آخر يتوقف على بيان الرسول عليه السلام ليصح اسناد البيان اليه في قوله تعالى * لتبين للناس ما نزل اليهم * فثبت انه ليس بمقتصر على القسمين * ولقائل ان يقول ليس المراد من البيان ما زعمت بل المراد منه التبليغ اذ هو بيان ايضا الا ترى انه عليه السلام امر ببيان ما نزل اليه والبيان الذي اضيف الى جميع ما نزل ليس الا التبليغ فاما بيان المجمل فهو بيان لبعض ما نزل لا لكله * والاولى ان يقال ان في الكتاب قسما يتوقف معرفته على بيان الرسول كالصلوة والربوا والمتشابه لا يرجى بيانه والمحكم لا يتوقف معرفة معناه على البيان فثبت انه لم يقتصر على القسمين وحاصله حينئذ يرجع الى ما ذكرته اولا * وبيان الفرق من وجهين * احدهما ان المشترك قسمان قسم يمكن ترجيح بعض وجوهه بالتأمل في معناه لغة من غير بيان آخر وقسم لا يمكن الترجيح فيه الا بالبيان فهذا القسم الاخير من اقسام المجمل دون الاول كما زعم المخالف * والثاني ان المشترك هو ما يمكن الوقوف على المراد منه بالتأمل من غير بيان فاذا لم يمكن ذلك لا يسمى مشتركا بل هو من اقسام المجمل فعلى الوجه الاول يسمى القسم الاخير مشتركا مع كونه مجملا وعلى

لان المشترك يحتمل الادراك بالتأمل في معنى الكلام لغة

الثانى لايسمى مشتركا اصلا * والوجه الاول اصح وان كان ظاهر كلام المصنف يشير الى الوجه الثانى لدخول هذا القسم فى حد المشترك ولولم يجعل هذا القسم من المشترك لم يكن الحد مانعا * والباء فى بالتأمل للاستعانة وفى برجحان للسببية وكلاهما يتعلق بالادراك * ولغة تميز للمعنى فى قوله معنى الكلام من باب ملأ الاناء عسلا * وقوله لغة بعده تميز عن النسبة * ونظير مايحتمل الادراك بالتأمل فى معناه لغة قوله تعالى * ثلاثة قرؤ * فان اصحابنا تأملوا فى معنى القرء فوجدوه دالا على الجمع والانتقال فى اصل اللغة وذلك فى الحيض دون الطهر لان المجتمع هو الدم والانتقال يحصل بالحيض اذ الطهر هو الاصل * وتأملوا فى لفظ الثلاثة فوجدوه دالا على الافراد الكاملة وذلك فى الحمل على الحيض فحملوه عليه * ولقائل ان يقول معنى الجمع يدل على الطهر لا على الحيض لان الطهر هو الجامع والدم ليس بجامع بل هو مجتمع قوله (لمعنى زائد) ثبت شرعا كالربوا فانه اسم للزيادة وهى بنفسها ليست بمرادة لان البيع وضع للاسترباح وكالصلوة فانها اسم للدعاء او تحريك الصلوين وليس ذلك بمراد بنفسه * او لانسداد باب الترجيح لغة كالناهل للعطشان والريان والصريم للصبح والليل وكالواوصى بثلث ماله لمواليه وله موال اعتقوه وموال اعتقهم ومات قبل ان يبين بطلت الوصية لان المولى مشترك يتناول الاعلى والاسفل حقيقة واستعمالا ولا يمكن ادخالهما جميعا فى الايجاب لاختلاف المعنى لان الاعلى منعم والاسفل منعم عليه ولا يمكن التعيين لان مقاصد الناس مختلفة فمنهم من يقصد الاعلى بالوصية مجازاة وشكرا لانعامه ومنهم من يقصد الاسفل اتماما للانعام فلا يوقف على مراد الموصى وربما يؤدى التعيين الى ابطال مراده فلذلك بطلت الوصية * وقال زفر رحمه الله ان الوصية للفريقين وجعله قياس ما لو حلف لايكلم مواليه حيث يتناول يمينه الاعلى والاسفل * ولكن الفرق بينهما ان المقصود فى الايصاء مختلف فاما المقصود فى اليمين فلا يختلف فيمكن ان يجعل كلامه مجازا عن احدهما بالنظر الى اتحاد المقصود ويتعمم باعتبار هذا المجاز * وعن ابى يوسف رحمه الله انه اجاز الوصية وصرفها الى الموالى الذين اعتقوه لان شكر الانعام واجب واتمامه مندوب فصار صرفها الى اداء الواجب اولى * والجواب ان هذا الوجوب لايدخل فى الحكم فلا يصح اعتباره فى الحكم * وعن محمد رحمه الله انه قال اذا اصطلحوا على احده صح لان الجهالة تزول به كما فى مسئلة الاقرار لاحد هذين كذا فى جامع المصنف وشمس الائمة رحمهما الله * والحاصل ان المجمل قسمان ماليس له ظهور اصلا كالصلوة والزكوة والربوا وماله ظهور من وجه كالمشترك الذى انسد فيه باب الترجيح فانه ظاهر فى ان المتكلم اراد هذا اوذاك ولم يرد شيئا آخر ولكنه مجمل فى تعيين ماأراده من المعنيين فقوله لمعنى زائد ثبت شرعا اشارة الى القسم الاول وقوله او لانسداد باب الترجيح لغة اشارة الى القسم الثانى قوله (واما المأول فكذا) قيد بقوله من المشترك وبغالب الرأى وهما ليسا

برجحان بعض الوجوه على البعض فقبل ظهور الرجحان سمى مشتركا فاما المجمل فمالايدرك لغة لمعنى زائد ثبت شرعا او لانسداد باب الترجيح لغة فوجب الرجوع فيه الى بيان المجمل على مانبين ان شاء الله تعالى واما المأول فماترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأى

بلازمين فان صاحب الميزان ذكر فيه ان الخفي والمشكل والمشترك والمجمل اذ الحقها البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا واذا زال الاشكال اى الخفاء بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى مأولا * وذكر في التقويم بعد ذكر المأول وتفسيره كما فسره الشيخ هنا وكذا المراد من الكلام متى خفي لدقته فاوضح بالرأى كان مأولا * وقال صدر الاسلام المأول اسم لمشترك تناول بعض مادخل تحته بدليل غير مقطوع به من القياس ونحوه فثبت بما ذكرنا ان القيدين ليسا بلازمين فعلى هذا يكون المراد من قوله من المشترك مافيه نوع خفاء ومن غالب الرأى مايوجب الظن فيكون تقدير الكلام المأول ماترجح مما فيه خفاء بعض وجوهه بدليل ظني فقوله ماترجح بعض وجوهه بمنزلة الجنس فدخل فيه المفسر فبقوله بدليل ظني احترز عنه * وقوله مما فيه خفاء ليس بلازم ايضا لان الظاهر والنص يقبلان التأويل ايضا قال شمس الائمة المفسر فوق الظاهر والنص لان احتمال التأويل قائم فيهما منقطع في المفسر * فالاولى ان يجعل قوله من المشترك زائدا لاعبارة عما فيه خفاء او يجعل بمعنى المحتمل اى المأول ماترجح من اللفظ المحتمل بعض محتملاته ليتناول الجميع ولكنه خلاف الظاهر فان سياق كلامه يدل على ان المراد هو المشترك الذى سبق ذكره فان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى * وقيل في حد التأويل هو اعتبار احتمال يعضده دليل يصير به اغلب على الظن من المعنى الذى دل عليه الظاهر * ثم قيل انما دخل المأول في اقسام النظم لان الحكم بعد التأويل يضاف الى الصيغة واللغة لان اضافة الحكم الى الدليل الاقوى اولى ولهذا كان الحكم في المنصوص عليه مضافا الى النص لاالى العلة لانه اقوى منها وان كان في غير محل النص مضافا الى العلة بخلاف المفسر لان التفسير اللاحق به مثله في القوة فيجوز اضافة الحكم الى المفسر وهذا كالمجمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد يكون ذلك ثابتا قطعا وان كان خبر الواحد لايوجب الحكم بنفسه قطعا لان بعد البيان يضاف الحكم الى المفسر لكونه اقوى لاالى خبر الواحد الاترى ان خبر الواحد وهو قوله عليه السلام اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلوتك لما التحق بيانا بقوله تعالى* اقيموا الصلوة * ثبتت فرضية القعدة الاخيرة لما ذكرنا * قال العبد الضعيف اصلح الله شانه اما قولهم المأول من اقسام النظم بالطريق الذى ذكروا فمشكل لانه ان كان يستقيم فيما اذا ترجح بعض وجوه المشترك بالرأى فلا يستقيم فيما اذا ظهر المراد من الخفي او المشكل بالرأى ولا فيما اذا حمل الظاهر او النص على بعض محتملاته بدليل ظني لانها ليست من اقسام الصيغة واللغة الاان يجعل قوله من المشترك قيدا لازما عند المصنف وفيه تعسف * واما قولهم المجمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد يكون الثابت به قطعيا فليس كذلك لما ذكرنا ولان مثل هذا البيان لايوجب الكشف لكونه ظنيا مثل القياس فكيف تثبت به الفرضية فانها لاتثبت الا بما هو قطعي الدلالة

وهو مأخوذ من آل يؤل اذا رجع واولته اذا رجعته وصرفته لانك لما تأملت في موضع اللفظ فصرفت اللفظ الى بعض المعانى خاصة.

والثبوت فان خبر الواحد لايثبت الفرضية وان كان قطعي الدلالة وكذا العام المخصوص وان كان قطعي الثبوت واى فرق بين معرفة المراد من المشترك بالرأى الذى هو ظني وبين معرفة المراد من المجمل بخبر الواحد الذى هو ظني * واما استدلالهم بالقعدة ففاسد لانا لانسلم انها فريضة بل هى واجبة ولكن الواجب نوعان واجب فى قوة الفرض فى العمل كالوتر عند ابى حنيفة رحمه الله حتى منع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وواجب دون الفرض فى العمل فوق السنة كتعيين الفاتحة حتى وجب سجود السهو بتركها ولكن لاتفسد الصلوة فالقعدة من القسم الاول فلذلك سمياها فرضا فاما ان يجب اعتقاد فرضيتها بحيث يكفر جاحدها او يضلل فلا * الا ترى ان ابابكر الاصم ومالكا لم يكفرا بانكارهما فرضيتها ولم يكفر ابن عباس رضى الله عنهما بانكار ربوا النقد مع لحوق البيان بآية الربوا فى الاشياء الستة * ولم يكفر من انكر تقدير فرض المسح بالربع مع لحوق خبر المغيرة بيانا بمجمل الكتاب وهو قوله تعالى وامسحوا برؤسكم حتى قال بعض اصحابنا بالتقدير بثلاثة اصابع والشافعى بالقدر ومالك بالاستيعاب وكيف يثبت الحكم قطعا بمثل هذا البيان وفى ثبوته بيانا شبهة * اولته بضم التاء اذا رجعته وصرفته بفتح التائين * وصار ذلك عاقبة الاحتمال اى احتمال اللفظ اياه * قال الله تعالى هل ينظرون الا تأويله * اى عاقبة امر الكتاب ومايؤول اليه من تبين صدقه وظهور صحة مانطق به من الوعد والوعيد قوله (وليس هذا كالمجمل) اى ليس المأول على التفسير الذى قلنا كالمجمل الذى عرف معناه ببيان المجمل فان ذلك مفسر وليس بمأول وكذا الظاهر والنص والمشكل اوغيرها اذا التحق به بيان قاطع فهو مفسر لامأول فلايكون ماذكر مختصا بالمجمل ولكن غرضه اثبات الفرق بين التفسير والتأويل لان الحديث المذكور يقتضى حرمة تفسير القرآن بالرأى بآكد الوجوه واجماع الامة من حيث العمل على استخراج معانى القرآن بالرأى يقتضى الجواز ولابد من التوفيق ففرقوا بينهما وقالوا النهى وارد عن التفسير دون التأويل * ثم اختلفوا فى الفرق فقيل التفسير هو الاخبار عن شان من نزل فيه وعن سبب نزوله وذلك علم الصحابة رضى الله عنهم لانهم شهدوا ذلك فهم يقولون فيه بالعلم وغيرهم بالرأى والتأويل هو تبيين مايحتمله اللفظ من المعانى ولهذا قيل التفسير للصحابة والتأويل للفقهاء * وقيل التفسير بيان لفظ لايحتمل الاوجها واحدا والتأويل توجيه لفظ يتوجه الى معان مختلفة الى واحد منها بما ظهر عنده من الادلة * وقال الشيخ ابو منصور رحمه الله التفسير هو القطع على ان المراد باللفظ هذا فان قام دليل مقطوع به على المراد يكون تفسيرا صحيحا مستحسنا وان قطع على المراد لابدليل مقطوع به فهو تفسير بالرأى وهو حرام لانه شهادة على الله تعالى بما لايأمن ان يكون كذبا * فاما التأويل فهو بيان عاقبة الاحتمال بالرأى دون القطع فيقال يتوجه اللفظ الى كذا وكذا وهذا الوجه اوجه لشهادة الاصول فلم يكن فيه شهادة على الله تعالى كذا فى شرح التأويلات فالمصنف اختار قول الشيخ ابى منصور رحمهما الله قوله (مأخوذ من كذا) مدار تركيب السفر يدل على الكشف المذكور * ومنه يقال سفرت البيت اى كنسته *

فقد اولته اليه وصار ذلك عاقبة الاحتمال بواسطة الرأى قال الله تعالى * هل ينظرون الا تأويله * اى عاقبته وليس هذا كالمجمل اذا عرفت بعض وجوهه ببيان المجمل فانه يسمى مفسرا لانه عرف بدليل قاطع فسمى مفسرا اى مكشوفا كشفا بلا شبهة مأخوذ من قولهم اسفر الصبح اذا اضاء اضاءة لاشبهة فيه وسفرت المرأة عن وجهها اذا كشفت النقاب فيكون هذا اللفظ مقلوبا من من التسفير

ومنه السفير لانه يكشف مراد اثنين وسافر الرجل انكشف عن البنيان ومنه السفر لانه يكشف عن اخلاق المرء واحواله * فيكون هذا اللفظ اى التفسير مقلوبا من التسفير ومعناهما واحد وهو الكشف والاظهار على وجه لاشبهة فيه فيكون من باب الاشتقاق الكبير كجبذ وجذب وطمس وطمس الا انه قيل السفر كشف الظاهر لما ذكرنا والفسر كشف الباطن ومنه التفسرة للقارورة التى يؤتى بها عند الطبيب لانها يكشف عن باطن العليل فسمى كشف المعانى تفسيرا لانه كشف باطن الالفاظ قوله (وهذا معنى قول النبى) اى ماذكرنا ان التفسير هو الكشف بلاشبهة هو المراد من التفسير المذكور فى الحديث * وقوله عليه السلام فليتبوأ امر بمعنى الخبر اى فقد تبوأ اى اتخذ النار منزلا * قضى بتأويله الباء للاستعانة * والضمير فى انه راجع الى الحاصل بالتأويل والاجتهاد اى حكم بان ماصرفت اللفظ اليه واجتهدت فى استخراجه هو مراد الله تعالى * وفى هذا اى الحديث * ابطال قولهم الذكر * وماروى عن ابى حنيفة رحمه الله انه قال كل مجتهد مصيب اراد به فى حق العمل اى يجوز له العمل بما ادى اليه اجتهاده ويؤجر عليه وان كان خطأ عند الله تعالى او اراد ان كل مجتهد مصيب فى المقدمات ولكنه يقع فى الخطأ بعد ذلك فان اسباب الحق غيره قوله (الظاهر اسم لكذا) المراد من الظاهر هو المصطلح اى الشئ الذى يسمى ظاهرا فى اصطلاح الاصوليين * ومن قوله ماظهر الظهور اللغوى فلايكون فيه تعريف الشئ بنفسه اذالاول بمنزلة العلم فلايراعى فيه المعنى * وقيل هو مادل على معنى بالوضع الاصلى اوالعرفى ويحتمل غيره احتمالا مرجوحا * وقيل هو مالا يفتقر فى افادته لمعناه الى غيره قوله (واما النص فكذا) اعلم ان اكثر من تصدى لشرح هذا الكتاب والمختصر ذكروا ان قصد المتكلم اذا اقترن بالظاهر صار نصا وشرطوا فى الظاهر ان لايكون معناه مقصودا بالسوق اصلا فرقا بينه وبين النص * قالوا لو قيل رأيت فلانا حين جاءنى القوم كان قوله جاءنى القوم ظاهرا فى مجئ القوم لكونه غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء جاءنى القوم كان نصا فى مجئ القوم لكونه مقصودا بالسوق * وهذا لان الكلام اذا سيق لمقصود كان فيه زيادة ظهور وجلاء بالنسبة الى غير المسوق له ولهذا كانت عبارة النص راجحة على اشارته * قالو واليه اشار المصنف بقوله بمعنى من المتكلم لافى نفس الصيغة وبقوله فازداد وضوحا على الاول بان قصده وسيق له * قلت هذا الكلام حسن ولكنه مخالف لعامة الكتب فان شمس الائمة رحمه الله ذكر فى اصول الفقه الظاهر مايعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل مثاله قوله تعالى * يا ايها الناس اتقوا ربكم * وقوله جل ذكره * واحل الله البيع * وقوله عز اسمه * فاقطعوا ايديهما * فهذا ونحوه ظاهر يوقف على المراد منه بسماع الصيغة * وهكذا ذكر القاضى الامام ابوزيد فى التقويم وصدر الاسلام ابو اليسر فى اصول الفقه ايضا * ورأيت فى نسخة اخرى من تصانيف اصحابنا

وهذا معنى قول النبى عليه السلام من فسر القرآن برايه فليتبوا مقعده من النار اى قضى بتأويله واجتهاده على انه مراد الله تعالى لانه نصب نفسه صاحب وحى وفى هذا ابطال قول المعتزلة فى ان كل مجتهد مصيب لانه يصير الثابت بالاجتهاد تفسيرا وقطعا على حقيته مرادا وهذا باطل واما القسم الثانى فان الظاهر اسم لكل كلام ظهر المراد به للسامع بصيغته مثل قوله تعالى فانكحوا ماطاب لكم من النساء فانه ظاهر فى الاطلاق وقوله تعالى احل الله البيع هذا ظاهر فى الاحلال واما النص فما ازداد

فى اصول الفقه الظاهر اسم لما يظهر المراد منه بمجرد السمع من غير اطالة فكرة ولا اجالة روية نظيره فى الشرعيات قوله تعالى *يا ايها الناس اتقوا ربكم* وقوله تعالى* الزانية والزانى * وذكر السيد الامام الاجل ابو القاسم السمرقندى رحمه الله الظاهر ما ظهر المراد منه لكنه يحتمل احتمالا بعيدا نحو الامر يفهم منه الايجاب وان كان يحتمل التهديد وكالنهى يدل على التحريم وان كان يحتمل التنزيه فثبت بما ذكرنا ان عدم السوق فى الظاهر ليس بشرط بل هو ما ظهر المراد منه سواء كان مسوقا او لم يكن الا ترى كيف جمع شمس الائمة وغيره فى ايراد النظائر بين ما كان مسوقا وغير مسوق والا ترى ان احدا من الاصوليين لم يذكر فى تحديده للظاهر هذا الشرط ولو كان منظورا اليه لما غفل عنه الكل * وليس ازدياد وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا اذ ليس بين قوله تعالى * وانكحوا الايامى منكم * مع كونه مسوقا فى اطلاق النكاح وبين قوله تعالى* فانكحوا ما طاب لكم* مع كونه غير مسوق فيه فرق فى فهم المراد للسامع وان كان يجوز ان يثبت لاحدهما بالسوق قوة يصلح للترجيح عند التعارض كالخبرين المتساويين فى الظهور يجوز ان يثبت لاحدهما مزية على الآخر بالشهرة او التواتر او غيرهما من المعانى * بل ازدياده بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية تنضم اليه سباقا او سياقا تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق كالتفرقة بين البيع والربوا لم تفهم من ظاهر الكلام بل بسياق الكلام وهو قوله تعالى* ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا * عرف ان الغرض اثبات التفرقة بينهما وان تقدير الكلام واحل الله البيع وحرم الربوا فانى يتماثلان ولم يعرف هذا المعنى بدون تلك القرينة بان قيل ابتداء احل الله البيع وحرم الربوا * يؤيد ما ذكرنا ما قال شمس الائمة رحمه الله واما النص فما ازداد بيانا بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم ليس فى اللفظ ما يوجب ذلك ظاهرا بدون تلك القرينة واليه اشار القاضى الامام فى اثناء كلامه وقال صدر الاسلام النص فوق الظاهر فى البيان لدليل فى عين الكلام * وقال الامام اللامشى النص ما فيه زيادة ظهور سيق الكلام لاجله واريد بالاسماع باقتران صيغة اخرى بصيغة الظاهر كقوله تعالى* واحل الله البيع* نص فى التفرقة بين البيع والربوا بحيث اريد بالاسماع ذلك بقرينة دعوى المماثلة * واما قوله بمعنى من المتكلم لا فى نفس الصيغة فمعناه ما ذكرنا ان المعنى الذى به ازداد النص وضوحا على الظاهر ليس له صيغة فى الكلام يدل عليه وضعا بل يفهم بالقرينة التى اقترنت بالكلام انه هو الغرض للمتكلم من السوق كما ان فهم التفرقة ليس باعتبار صيغة تدل عليه لغة بل بالقرينة السابقة التى تدل على ان قصد المتكلم هو التفرقة ولو ازداد وضوحا بمعنى يدل عليه صيغة يصير مفسرا فيكون هذا احترازا عن المفسر * يقال الماشطة تنص العروس فتقعدها على المنصة بفتح الميم وهى كرسيها لترى من بين النساء قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم *اى ما حل لكم من النساء لان منهن ما حرم كاللاتى فى آية التحريم *

وضوحا على الظاهر بمعنى من المتكلم لا فى نفس الصيغة ماخوذ من قولهم نصصت الدابة اذا استخرجت بتكلفك منها سيرا فوق سيرها المعتاد وسمى مجلس العروس منصة لانه ازداد ظهورا على سائر المجالس بفضل تكلف اتصل به ومثاله قوله تعالى *فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع* فان هذا ظاهر فى الاطلاق نص فى بيان العدد لانه سيق الكلام للعدد وقصد به فازداد ظهورا على الاول بان قصد به وسيق له ومثاله قوله تعالى * واحل الله البيع وحرم الربوا* فانه ظاهر للتحليل والتحريم نص للفصل من البيع والربوا لانه سيق الكلام لاجله فازداد وضوحا بمعنى من المتكلم لا بمعنى فى صيغته وحكم الاول ثبوت ما انتظمه يقينا وكذلك الثانى الا ان هذا عند التعارض اولى منه

وقيل ماذهابا الى الصفة لانما سؤال عن الصفة كما ان من سؤال عن الذات ولان الاناث من العقلاء يجرين مجرى غير العقلاء ومنه قوله تعالى* او ماملكت ايمانهم* مثنى وثلاث ورباع* معدولة عن اعداد مكررة وانما منعت التصريف لما فيها من العدلين عدلها عن صيغها وعدلها عن تكررها وهى نكرات يعرفن بلام التعريف تقول فلان ينكح المثنى والثلاث والرباع وعلهن النصب على الحال مما طاب تقديره فانكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد ثنتين ثنتين وثلاثا ثلاثا واربعا اربعا كذا فى الكشاف * وقيل ماطاب اى ما ادرك من طابت الثمرة اذا ادركت والوجه هو الاول لان نكاح الصغائر جائز * ظاهر فى الاطلاق اى فى اباحة نكاح مايستطيبه المرء من النساء لان ادنى درجات الامر الاباحة* وقيل فى اختياره لفظ الاطلاق اشارة الى ان الاصل فى النكاح الحظر لان النكاح رق وكونها حرة ينافى صيرورتها مملوكة ولانها مكرمة بالتكريم الالهى كما قال تعالى * ولقد كرمنا بنى آدم * وصيرورتها موطوءة مصبة لماء المهين ينافى التكريم الا انه ابيح للضرورة على ماعرف فنى قوله الاطلاق اشارة الى ازالة هذه الحرمة * والضمير فى لانه للشان * وقصد به اى قصد العدد بالسوق * فازداد هذا الكلام وهو قوله تعالى* فانكحوا الى قوله رباع * وضوحا على الاول وهو قوله فانكحوا ماطاب لكم من النساء من غير ذكر عدد بسبب ان قصد العدد بالكلام وسيق الكلام للعدد وهذا المعنى لم يكن مفهوما من الاول قوله (وحكم الاول) وهو الظاهر ثبوت ماانتظمه يقينا عاما كان او خاصا وكذا الثانى وهو النص عاما كان او خاصا وهو مذهب مشايخ العراق من اصحابنا منهم الشيخ ابو الحسن الكرخى وابو بكر الجصاص واليه ذهب القاضى ابو زيد ومن تابعه وعامة المعتزلة وقال عامة مشايخ ديارنا منهم الشيخ ابو منصور رحمه الله حكم الظاهر وجوب العمل بما وضع له اللفظ ظاهرا لاقطعا ووجوب اعتقاد حقية ما اراد الله تعالى من ذلك وكذا حكم النص وبه قال اصحاب الحديث وبعض المعتزلة وهو بناء على ان العام الخالى من قرينة الخصوص يوجب العلم والعمل قطعا عندنا وعندهم بخلافه لاحتمال الخصوص فى الجملة وكذا كل حقيقة يحتمل للمجاز ومع الاحتمال لايثبت القطع كذا فى الميزان * وحاصله ان مادخل تحت الاحتمال وان كان بعيدا لايوجب العلم بل يوجب العمل عندهم كخبر الواحد والقياس وعندنا لاعبرة للاحتمال البعيد وهو الذى لاتدل عليه قرينة لان الاشى عن ارادة المتكلم وهى امر باطن لايوقف عليه والاحكام لاتعلق بالمعانى الباطنة كرخص المسافر لاتتعلق بحقيقة المشقة والنسب بالاعلاق والتكليف باعتدال العقل لكونها امورا باطنة بل بالسفر الذى هو سبب المشقة والفراش الذى هو دليل الاعلاق والاحتلام الذى هو دليل اعتدال العقل وسيأتى بيان هذا بعد ان شاء الله تعالى * وذكر الغزالى رحمه الله فى المستصفى الظاهر هو الذى يحتمل التأويل والنص هو الذى لايحتمله ثم قال النص يطلق فى تعارف العلماء على ثلاثة اوجه * الاول ماطلقه الشافعى فانه سمى الظاهر نصا فهو

وحكم الاول ثبوت ما انتظمه يقينا وكذلك الثانى الا ان هذا عند التعارض اولى منه

منطلق على اللغة ولا مانع فى الشرع والنص فى اللغة بمعنى الظهور تقول العرب نصت الظبية رأسها اذا رفعت واظهرت فعلى هذا حده حد الظاهر وهو اللفظ الذى يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع فهو بالاضافة الى ذلك المعنى الغالب ظاهر ونص * الثانى وهو الاشهر هو ما لا يتطرق اليه احتمال اصلا لا على قرب ولا على بعد كالخمسة مثلا فانه نص فى معناه لا يحتمل شيئا آخر فكل ما كانت دلالته على معناه فى هذه الدرجة سمى بالاضافة الى معناه نصا فى طرفى الاثبات والنفى اعنى فى اثبات المسمى ونفى ما لا ينطلق عليه الاسم فعلى هذا حده اللفظ الذى يفهم منه على القطع معنى فهو بالاضافة الى معناه المقطوع به نص ويجوز ان يكون اللفظ الواحد نصا وظاهرا ومجملا لكن بالاضافة الى ثلاثة معان لا الى معنى واحد * الثالث التعبير بالنص عما لا يتطرق اليه احتمال مقبول يعضده دليل اما الاحتمال الذى لا يعضده دليل فلا يخرج اللفظ عن كونه نصا فكان شرط النص بالوضع الثانى ان لا يتطرق اليه احتمال اصلا وبالوضع الثالث ان لا يتطرق اليه احتمال مخصوص وهو المعتضد بدليل ولا حجر فى اطلاق النص على هذه المعانى الثلاثة لكن الاطلاق الثانى اوجه واشهر ومن الاشتباه بالظاهر ابعد * فظهر بهذا ان موجب الظاهر والنص على التفسير الذى اختاره مشايخنا ظنى عند اصحاب الشافعى فاما على التفسير الذى اختاروه فقطعى كالمفسر (وقوله الا ان هذا) اى النص استثناء منقطع من المساواة التى دل عليها قوله وكذا الثانى فيكون بمعنى لكن * اولى منه اى من الظاهر لان النص لما كان اوضح بيانا كان العمل به اولى ولان فيه جمعا بين الدليلين بخلاف العكس لامكان حمل الظاهر على معنى يوافق النص من غير عكس ولانا انما لم نعتبر الاحتمال الذى فى الظاهر لعدم دليل يعضده فلما تأيد ذلك الاحتمال بمعارضة النص وجب حمله عليه * ونظير التعارض بين الظاهر والنص من الكتاب قوله تعالى * واحل لكم ما وراء ذلكم * مع قوله تعالى * فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع * فان الاول ظاهر عام فى اباحة نكاح غير المحرمات فيقتضى بعمومه واطلاقه جواز نكاح ما وراء الاربع والثانى نص يقتضى اقتصار الجواز على الاربع فيتعارضان فيما وراء الاربع فيرجح النص ويحمل الظاهر عليه * ومن السنة قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب مع قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام له قراءة فالاول ظاهر فى نفى الجواز عام فى كل صلوة لان لا هذه لنفى الجنس فيتناول صلوة المقتدى والمنفرد والثانى نص لانه اشد وضوحا فى افادة معناه من الاول لان استعمال لا لنفى الفضيلة واستعمال العام فى بعض مفهوماته شايع ذايع فيتعارضان فى حق المقتدى فيعمل بالنص ويحمل الاول على المنفرد او على نفى الفضيلة قوله (واما المفسر فما ازداد) اى فكلام ازداد وضوحا على النص لان احتمال التأويل منقطع فيه بخلاف النص فان احتماله قائم فيه * سواء كان ذلك الوضوح بسبب معنى فى النص * بان كان اى النص مجملا وهو تسامح فى العبارة

واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص سواء كان بمعنى فى النص او بغيره بان كان مجملا فلحقه بيان قاطع

لان النص لايكون مجملا بالنسبة الى معنى واحد وانما اراد به اللفظ او الكلام ههنا * وقوله بان كان مجملا بدل من قوله بمعنى فى النص بتكرير العامل * فلحقه بيان قاطع احتراز عما ليس بقاطع ثبوتا او دلالة حتى لايصير المجمل مفسرا بخبر الواحد وان كان قطعى الدلالة ولا ببيان فيه احتمال وان كان قطعى الثبوت بل هو بعد فى حيز التأويل وان كان خرج من حيز الاجمال * ولهذا قال فانسد به باب التأويل نتيجة لقوله بيان قاطع اى بيان قاطع لايحتمل الكلام التأويل بعد لحوقه به * وان كان النص اى اللفظ عاما وهو بيان لقوله بغيره على طريقة اللف والنشر ومن حقه ان يعاد حرف الجر ويقال او بان كان عاما الا ان الشيخ لم يلتفت الى ذلك نظرا الى حصول فهم المعنى بدونه * وحاصله ان البيان كما يلحق بالكلام للتفسير يلحق به للتأكيد والتقرير وبيان التفسير سببه معنى فى نفس الكلام وهو الاجمال اما بيان التقرير فسببه ارادة المتكلم لامعنى فى الكلام لانه ظاهر فى افادة معناه لايحتاج فيه الى بيان ولكنه يحتمل ان يراد به غير ظاهره وذلك انما يثبت بارادة المتكلم فالحاق البيان به يقطع ذلك الاحتمال * وقيل معنى قوله بمعنى فى النص ان البيان يكون متصلا به كما فى قوله تعالى* ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا فسر الهلوع الذى كان مجملا ببيان متصل به * سئل احمد بن يحيى ما الهلع فقال قد فسره الله ولايكون تفسير ابين من تفسيره وهو الذى اذا ناله شر اظهر شدة الجزع واذا ناله خير بخل به ومنعه الناس وكما فى النظير المذكور فى الكتاب * ومعنى قوله بغيره ان لايكون بيانه متصلا به بل ثبت ذلك بكلام اخر كالصلوة والزكوة ثبت تفسيرهما باقوال النبى وافعاله لا ببيان متصل به فالمثال المذكور فى الكتاب على التفسير الاول من القسم الثانى وعلى التفسير الثانى من القسم الاول والصلوة والزكوة على العكس من ذلك والهلوع على التفسيرين من القسم الاول قوله (جمع) اى صيغة * عام اى معنى * وانما ذكرهما لان صيغة الجمع قد يسلب عنها معنى العموم بدخول اللام كما فى قوله لااتزوج النساء وقد يذكر ويراد به الواحد مجازا كما فى قوله تعالى واذ قالت الملائكة يامريم قيل المراد جبريل عليه السلام * ويصلح هذا المثال نظيرا للاقسام الاربعة لان قوله تعالى فسجد الملائكة ظاهر فى سجود الملائكة وبقوله كلهم ازداد وضوحا على الاول فصار نصا وبقوله اجمعون انقطع الاحتمال بالكلية فصار مفسرا وهو اخبار لايقبل النسخ فيكون محكما * وحكمه الايجاب قطعا وهذا لاخلاف فيه لاحد من اهل العلم * (قوله بلا احتمال تخصيص ولا تأويل) اشارة الى رجحانه على النص قال المصنف رحمه الله فى شرح التقويم وحكمه اعتقادا فى النص وانه لايحتمل التأويل فيكون اولى من النص عند المقابلة * قال شمس الائمة رحمه الله مثاله ما قال علماؤنا فيمن تزوج امرأة شهرا يكون ذلك متعة لانكاحا لان قوله تزوجت نص للنكاح ولكن احتمال المتعة فيه قائم وقوله شهرا مفسر فى المتعة ليس فيه احتمال النكاح فان النكاح لايحتمل التوقيت بحال فاذا اجتمعا رجحنا المفسر وحملنا النص

فانسد به التأويل او كان عاما فلحقه ما انسد به باب التخصيص مأخوذا مما ذكرنا وذلك مثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة جمع عام محتمل للتخصيص فانسد باب التخصيص بذكر الكل وذكر الكل احتمل تأويل التفرق فقطعه بقوله اجمعون فصار مفسرا وحكمه الايجاب قطعا بلا احتمال تخصيص ولا تأويل الا انه يحتمل النسخ و التبديل

على ذلك المفسر فكان متعة لانكاحا وذكر غيره نظير التعارض بينهما قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة مع قوله صلى الله عليه وسلم المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة قال لان الاول مسوق في مفهومه فكان نصا ولكنه يحتمل التاويل اذ اللام يستعار للوقت والثاني لايحتمله فيكون مفسرا فيرجح ويحمل الاول عليه ولكن الاولى ان يجعل هذا نظير تعارض الظاهر مع النص او المفسر لما بينا ان الاعتبار لازدياد الوضوح لا للسوق * الا انه اى المفسر يحتمل النسخ اى في نفس الامر لا هذا المثال فانه من الاخبارات والخبر لايحتمل النسخ ونعني به المعنى القائم بالانثى لانه يؤدي الى الكذب او الغلط وهو محال على الله تعالى فاما اللفظ فيجوز ان يجرى فيه النسخ وان كان معناه محكما فانه يجوز ان لا يتعلق بهذا النظم جواز الصلوة وحرمة القرأة للجنب وهو المراد من نسخ اللفظ وكذا يحتمل الاستثناء فان ابليس استثنى من قوله تعالى فسجد الملائكة لكن الشيخ لم يذكره لان هذا الاحتمال ينقطع بعد تمام الكلام لان الاستثناء لايصح متراخيا فاما احتمال النسخ فباق لانه لا يثبت الامتراخيا * فاذا ازداد اى المفسر قوة واحكم المراد به الباء يتعلق بالارادة وضمن احكم معنى امتنع او امن اى امتنع المعنى الذى اريد بالمفسر عن النسخ والتبديل وهما مترادفان ههنا * سمى محكما . فظهر بما ذكر انه لابد من كون الكلام في غاية الوضوح في افادة معناه وكونه غير قابل للنسخ ليسمى محكما وهو قول عامة الاصوليين من اصحابنا * ومنهم من لم يشترط كونه غير قابل للنسخ وقال هو ما لايحتمل الاوجها واحدا * وقيل هو ما في العقل بيانه * وقيل هو الناسخ وقيل هو ما يوقف عليه ويفهم مراده * وقيل هو ما ظهر لكل احد من اهل الاسلام حتى لم يختلفوا فيه * والمتشابه على اضدادها * وقيل هو ما فيه الفرائض والحدود * وقيل ما فيه الحلال والحرام والاصح هو الاول لان مأخذه يدل على انه لايقبل النسخ يقال بناء محكم اى مأمون الانتقاض واحكمت الصنعة اى امنت نقضها وتبديلها * وقيل هو مأخوذ من قولهم احكمت فلانا عن كذا اى منعته * قال الشاعر ابني حنيفة احكموا سفهاءكم * انى اخاف عليكم ان اغضبا * ومنه حكمة الفرس لانها تمنعه من العثار والفساد فالمحكم يمتنع من احتمال التأويل ومن ان يرد عليه النسخ والتبديل ولهذا سمى الله تعالى المحكمات ام الكتاب اى الاصل الذى يكون المرجع اليه بمنزلة الام للولد وسميت مكة ام القرى لان الناس يرجعون اليها للحج وفى اخر الامر والمرجع ما ليس فيه احتمال التاويل ولا احتمال النسخ والتبديل كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله * ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنى في ذاته بان لايحتمل التبدل عقلا كالايات الدالة على وجود الصانع وصفاته جل جلاله وحدوث العالم ويسمى هذا محكما لعينه وقد يكون بانقطاع الوحى بوفات النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ويسمى هذا محكما لغيره قوله (تقابل هذه الوجوه) انما اختار لفظ المقابلة الذى هو اعم من التضاد الذى ذكره غيره ليمكنه بيان تحقيق

فاذا ازداد قوة واحكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل سمى محكما من احكام البناء . قال الله تعالى منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات وذلك مثل قوله تعالى ان الله بكل شئ عليم واما الاربعة التى تقابل هذه الوجوه فالخفى اسم لكل

ماشتبه معناه وخفي مراده بعارض غير الصيغة لاينال الا بالطلب وذلك مأخوذ من قولهم اختفى فلان اى استتر فى مصره بحيلة عارضة من غير تبديل فى نفسه فصار لا يدرك الا بالطلب وذلك مثل النباش والطرار وهذا فى مقابلة الظاهر ثم المشكل وهو الداخل فى اشكاله وامثاله مثل قولهم احرم اى دخل فى الحرم واشتى اى دخل فى الشتاء وهذا فوق الاول لاينال بالطلب بل بالتأمل بعد الطلب ليتميز عن اشكاله وهذا لغموض فى المعنى

المقابلة ونهاية الخلاف بقوله بعارض غير الصيغة ولا يرد عليه من السؤال ماورد على غيره * فلا يحتاج الى جواب ضعيف لايقبله السائل * (قوله ماشتبه معناه وخفى مراده) قيل ماشتبه معناه من حيث اللغة وخفى مراده اى الحكم الشرعى كما ان معنى السارق لغة وهو اخذ مال الغير على سبيل الخفية اشتبه فى حق الطرار والنباش وكذا حكمه وهو وجوب القطع خفى فى حقهما * والاشبه انهما ينبئآن عن معنى واحد بمنزلة المترادفين ولهذا لم يذكر الاول فى المختصر والتقويم * بعارض غير الصيغة اى خفى بسبب عارض لا ان يكون اللفظ خفيا فى نفسه * فان آية السرقة ظاهرة فى كل سارق لم يعرف باسم آخر ولكنها خفية فى الطرار والنباش لعارض اختصاصهما باسمين اخرين يعرفان بهما واختلاف الاسماء يدل على اختلاف المعانى فبعدا بهذه الواسطة عن اسم السرقة فلهذا خفيت الاية فى حقهما * وقوله لاينال الا بالطلب تاكيد * وفى قوله وذلك اى الخفى مثل الطرار والنباش تسامح لانهما ليسا بخفيين بل اية السرقة خفية فى حقهما ولكن لما حصل المقصود وهو فهم المعنى لم يلتفت الشيخ الى جانب اللفظ * والاولى ان يقال وذلك مثل آية السرقة فى حق الطرار والنباش كما ذكر هو فى شرح التقويم وغيره فى تصانيفهم * ويجوز ان يكون ذلك اشارة الى العارض اى العارض الذى صارت الاية خفية بسببه مثل اسم الطرار والنباش ولكن فيه بعد * وذكر شمس الائمة بعارض فى الصيغة مكان قول المصنف بعارض غير الصيغة وعنى به ان الخفا فى الصيغة وهو السارق مثلا بالعارض وهو ماذكرنا لا ان يكون اصله خفيا فيكون موافقا لماذكره الشيخ رحمهما الله * وقيل المراد من الصيغة فى كلام المصنف نظم الآية والمراد منها فى كلام شمس الائمة صيغة الطرار والنباش مثلا ولا اختلاف اذاً بين كلاميهما ولكن الوجه هو الاول (قوله ثم المشكل) * فى ثم اشارة الى تباعد رتبة المشكل فى الخفاء عن الخفى لانه فى ادنى درجات الخفاء وفوق المشكل (وقوله وهو الداخل فى اشكاله) اشارة الى مأخذه قال شمس الائمة المشكل مأخوذ من قولهم اشكل على كذا اى دخل فى اشكاله وامثاله وهو اسم لما اشتبه المراد منه بدخوله فى اشكاله على وجه لايعرف المراد الا بدليل يتميز به من بين سائر الاشكال * وقال القاضى الامام هو الذى اشكل على السامع طريق الوصول الى المعانى لدقة المعنى فى نفسه لابعارض فكان خفاؤه فوق الذى كان بعارض حتى كاد المشكل يلتحق بالمجمل وكثير من العلماء لايهتدون الى الفرق بينهما قوله (وهذا لغموض فى المعنى) اى الاشكال انما يقع لغموض فى المعنى * * قيل نظيره قوله تعالى * وان كنتم جنبا فاطهروا * فانه مشكل فى حق الفم والانف لانه امر بغسل جميع البدن والباطن خارج منه بالاجماع للتعذر فبقى الظاهر مرادا والفم والانف شبه بالظاهر حقيقة وحكما وشبه بالباطن كذلك على ماعرف فاشكل

امرهما باعتبار هذين الشبهين فبعد الطلب الحقناهما بالظاهر احتياطا ثم وجدنا داخل العين خارجا من الوجوب مع انه شبها بالظاهر وشبها بالباطن حقيقة وحكما اما حقيقة فظاهر واما حكما فلان الماء لودخل عين الصائم اوا كتحل لايفسد صومه ولو خرج دم من قرحة فى عينه ولم يخرج من العين لايفسد وضوءه وان يجاوز من القرحة فتأملنا فيه فوجدناه خارجا للتعذر كالباطن لان ايصال الماء الى داخل العين سبب للعمى وليس فى ايصاله الى داخل الفم والانف حرج فبقى داخلا تحت الوجوب هذا هومعنى التأمل بعد الطلب * قلت هذا معنى فقهى لطيف الاان ماذكروه لايصلح نظيرا للمشكل لان المشكل ما كان فى نفسه اشتباه وليس ماذكروه كذلك لان معنى التطهر لغة وشرعا معلوم ولكنه اشتبه بالنسبة الى الفم والانف كاشتباه لفظ السارق بالنسبة الى الطرار والنباش فكان من نظائر الخفى لامن نظائر المشكل * وذكر شمس الائمة الكردرى رحمه الله ان من نظائره قوله تعالى * ليلة القدر خير من الف شهر * ولابد من ان توجد ليلة القدر فى كل اثنى عشر شهرا فيؤدى الى تفضيل الشئ على نفسه بثلاث وثمانين مرة فكان مشكلا فبعد التأمل عرف ان المراد الف شهر ليس فيها ليلة القدر لاالف شهر على الولاء ولهذا لم يقل خير من اربعة اشهر وثلاث وثمانين سنة لانها توجد فى كل سنة لامحالة فيؤدى الى ماذكرنا قلت ومثله قوله صلى الله تعالى عليه وسلم من قرأ يس يريد بها وجه الله غفر الله له واعطى من الاجر كانما قرأ القرآن اثنتين وعشرين مرة وفى رواية من قرأ سورة يس كان كمن قرأ القرآن عشر مرات ففيه تفضيل الشئ على نفسه ايضا فبعد التأمل عرف ان معناه فكانما قرأ القرآن عشر مرات او اثنتين وعشرين مرة بدونها لامعها * ومن نظائره قوله تعالى * فأتوا حرثكم انى شئتم * اشتبه معناه على السامع انه بمعنى كيف او بمعنى اين فعرف بعد الطلب والتأمل انه بمعنى كيف بقرينة الحرث وبدلالة حرمة القربان فى الاذى العارض وهو الحيض ففى الاذى اللازم اولى * واما نظير الاستعارة البديعة فقوله تعالى * قوارير من فضة * فالقوارير لايكون من الفضة وما كان من الفضة لايكون قوارير ولكن للفضة صفة كمال وهى نفاسة جوهره وبياض لونه وصفة نقصان وهى انها لاتصفو ولاتشف وللقارورة صفة كمال ايضا وهى الصفا والشفيف وصفة نقصان وهى خساسة الجوهر فعرف بعد التامل ان المراد من كل واحد صفة كماله وان معناه انها مخلوقة من فضة وهى مع بياض الفضة فى صفاء القوارير وشفيفها * وقوله عز اسمه * فصب عليهم ربك سوط عذاب * فالصب دوام ولايكون له شدة والسوط عكسه فاستعير الصب للدوام والسوط للشدة اى انزل عليهم عذابا شديدا دائما * وقيل ذكر الصب اشارة الى انه من السماء اى من عند الله وذكر السوط اشارة الى ان ما حل بهم فى الدنيا من العذاب العظيم بالقياس الى ما اعد لهم فى الاخرة كالسوط اذا قيس الى سائر

اولاستعارة بديعة وذلك يسمى غريبا مثل رجل اغترب من وطنه فاختلط باشكاله من الناس فصار خفيا بمعنى زائد على الاول،

ثم المجمل وهو ما ازدحمت فيه المعاني واشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل وذلك مثل قوله تعالى وحرم الربوا فانه

ما يعذب به * وقوله جل ذكره * فاذاقها الله لباس الجوع والخوف * فاللباس لا يذاق ولكنه يشمل الظاهر ولا اثر له في الباطن والاذاقة اثرها في الباطن ولا شمول لها فاستعيرت الاذاقة لما يتصل من اثر الضرر الى الباطن واللبس لشمول فكأنه قيل فاذاقهم ما غشيهم من الجوع والخوف اى اثرهما واصل الى بواطنهم مع كونه شاملا لهم * وبيان النظائر الثلاثة منقول من العلامة شمس الائمة الكردرى رحمه الله * واعلم ان معنى الطلب والتأمل ان ينظر اولا في مفهومات اللفظ جميعا فيضبطها ثم يتأمل في استخراج المراد منها كما اذا نظر في كلمة انى فوجدها مشتركة بين معنيين لا ثالث لهما فهذا هو الطلب ثم تأمل فيهما فوجدها بمعنى كيف في هذا الموقع دون ان لحصول المقصود وكما اذا نظر في قوله تعالى * ليلة القدر خير من الف شهر * فوجده دالا على مفهومين احدهما ان يكون خيرا من الف شهر متوالية والثاني ان يكون خيرا من الف شهر غير متوالية ولا ثالث لهما ثم تأمل فيهما فوجده بالمعنى الثاني لفساد في المعنى الاول فظهر المراد وقس عليه الباقي قوله (ثم المجمل) اى بعد المشكل المجمل ومعناه فوقه لانه المبدأ بيان ادنى درجات الخفاء اولا كان كل ما بعده اعلى رتبة منه في الخفاء * ما ازدحمت فيه المعاني اى تدافعت بمعنى يدفع كل واحد سواء لانه شمل معاني كثيرة * وقوله المعاني * ليس بشرط لصيرورته مجملا لان اللفظ المشترك بين معنيين يصير مجملا اذا انسد فيه باب الترجيح كما مر * والمراد من المعنى ههنا مفهوم اللفظ * والاولى ان يقال المراد من ازدحام المعاني توادرها على اللفظ من غير رجحان لاحدها على الباقي كما في المشترك في اصل الوضع الا ان التوارد ههنا اعم منه في المشترك لانه في المشترك باعتبار الوضع فقط وههنا باعتباره وباعتبار غرابة اللفظ وتوحشه من غير اشتراك فيه وباعتبار ابهام المتكلم الكلام وهذا لان المجمل انواع ثلاثة نوع لا يفهم معناه لغة كالهلوع قبل التفسير ونوع معناه مفهوم لغة ولكنه ليس بمراد كالربوا والصلوة والزكوة ونوع معناه معلوم لغة الا انه متعدد والمراد واحد منها ولم يمكن تعيينه لانسداد باب الترجيح فيه كما مر في القسم الاخير توارد المعنى باعتبار الوضع وفي القسمين الاولين باعتبار غرابة اللفظ وابهام المتكلم * وقيل قوله ما ازدحمت فيه المعاني زائد في التحديد اذ يكفيه ان يقول هو ما اشتبه المراد اشتباها لا يدرك الا بالاستفسار كما قال شمس الائمة هو لفظ لا يفهم المراد منه الا باستفسار المجمل * وقال القاضي الامام هو الذي لا يعقل معناه اصلا ولكنه احتمل البيان * وقال آخر هو ما لا يمكن العمل به الا ببيان يقترن به * قلت لما حصل المقصود وهو فهم المعنى لا ضير في ترك التكلف وبيان سبب الاشتباه * واعلم ان البيان اللاحق بالمجمل قد يكون بيانا شافيا ويصير المجمل به مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وقد يكون غير شاف ويصير المجمل به مأولا كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة ولهذا قال عمر رضي الله تعالى عنه خرج النبي عليه السلام من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا * وهذا النوع من البيان قد نحتاج فيه الى الطلب والتأمل لان المجمل بمثل هذا البيان

يخرج من حيز الاجمال الى حيز الاشكال بخلاف الاول * والى ماذكرنا اشار القاضى الامام ابوزيد رحمه الله فى التقويم بقوله ثم بعد البيان يلزمه مايلزم بالمفسر او الظاهر على حسب اقتران البيان به * فالشيخ لما اراد توضيح الفرق بينه وبين المشكل قال لابد فيه من الاستفسار اولا ثم قد يحتاج فيه الى ما يحتاج اليه فى المشكل وهو الطلب والتأمل ولهذا قدم نظير المجمل الذى يحتاج الى الطلب والتأمل بعد البيان وهو الربوا على المجمل الذى لم يحتج الى امر آخر بعد البيان كالصلوة والزكوة * وبيان ماقلنا انه يصير مشكلا بعد البيان ان الربوا مع اجماله اسم جنس محلى باللام فيستغرق جميع انواعه والنبى عليه السلام بين الحكم فى الاشياء الستة من غير قصر عليها بالاجماع فبقى الحكم فيما وراء الستة غير معلوم كما كان قبل البيان فينبغى ان يكون مجملا فيما سواها الا انه لما احتمل ان يوقف على ماوراءها بالتأمل فى هذا البيان نسميه مشكلا فيه لا مجملا وبعد الادراك بالتأمل والوقوف على المعنى المؤثر صار مأولا * فيه ايضا فصار تقدير الكلام لابد من الرجوع الى الاستفسار فى كل انواعه ثم الطلب والتأمل فى البعض * قيل معنى الطلب طلب المعنى المؤثر والتأمل هو التأمل فى صلاحه للتعدية والاظهر ان المراد هو الطلب والتأمل فى اللفظ لازالة الخفاء كما فى المشكل لان الطلب والتأمل كما ذكروا لا يختصان بالمجمل بل يكونان فى المفسر والنص ايضا قوله (لا يدرك بمعانى اللغة بحال) فان مطلق الزيادة التى يدل عليه لفظ الربوا و الدعاء والنماء اللذان يدل عليهما لفظا الصلوة والزكوة لم يبقيا مرادين بيقين ونقلت هذه الالفاظ الى معان اخر شرعية امامع رعاية المعنى اللغوى او بدونها فلا يوقف عليه الا بالتوقيف كما فى الوضع الاول * انقطع به اى بالاغتراب اثره فلا يوقف عليه الا بعد الاستفسار * وذكر فى نسخة وانه على مثال رجل غاب عن بلدته ودخل بلدة اخرى لا يعرفه اهل تلك البلدة بالتأمل فيه بل بالرجوع الى اهل بلدته حتى لو شهد لا يحل للقاضى ان يقضى بشهادته ولا للمزكى ان يعدله الا بالرجوع الى اهل بلدته لتعرف حاله * فان طريق دركه متوهم اى مرجو من جهة المجمل وطريق درك المشكل قائم اى ثابت بدون بيان يلحق به بل يعرف بالتأمل فى مواضع اللغة قوله (الا التسليم) استثناء منقطع من لا طريق * قبل الاصابة اى قبل يوم القيامة فان المتشابهات تنكشف يوم القيامة * وهذا اى ماذكرنا من تفسير المتشابه وهو الذى لا طريق لدركه اصلا قوله (وعندنا لا حظ للراسخين الا التسليم استثناء متصل من لا حظ اى ليس له موجب سوى اعتقاد الحقية فيه والتسليم * وعلى بمعنى مع * وهذا بيان حكم المتشابه * وان الوقف معطوف على قوله لا حظ * وفى بعض النسخ وعندنا ان لا حظ وهو اصح واختلفوا فى ان الراسخ فى العلم هل يعلم تأويل المتشابه فذهب عامة السلف من الصحابة والتابعين رضى الله عنهم الى انه لا حظ لاحد فى ذلك وانما الواجب فيه التسليم الى الله تعالى مع اعتقاد حقية المراد عنده وهو مذهب عامة متقدمى اهل السنة والجماعة من اصحابنا واصحاب الشافعى وهو مختار المصنف واليه اشار بقوله وعندنا * وعلى هذا الوقف على قوله الا الله واجب

لا يدرك بمعانى اللغة بحال وكذلك الصلوة والزكوة وهو مأخوذ من الجملة وهو كرجل اغترب عن وطنه بوجه انقطع به اثره والمشكل يقابل النص والمجمل يقابل المفسر فاذا صار المراد مشتبها على وجه لا طريق لدركه حتى سقط طلبه ووجب اعتقاد الحقية فيه سمى متشابها بخلاف المجمل فان طريق دركه متوهم وطريق درك المشكل قائم فاما المتشابه فلا طريق لدركه الا التسليم فيقتضى اعتقاد الحقية قبل الاصابة وهذا معنى قوله تعالى وآخر متشابهات وعندنا ان لا حظ للراسخين فى العلم من المتشابه الا التسليم

لانه لو وصل فهم ان الراسخين يعلمون تأويله فيتغير الكلام * وذهب اكثر المتأخرين الى ان الراسخ يعلم تأويل المتشابه وان الوقف على قوله والراسخون فى العلم لا على ماقبله والواو فيه للعطف لا للاستيناف وهو مذهب عامة المعتزلة * قالوا او لم يكن للراسخ حظ فى العلم بالمتشابه الا ان يقولوا آمنابه كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل على الجهال لانهم يقولون ذلك ايضا * قالوا ولم يزل المفسرون الى يومنا هذا يفسرون ويأولون كل آية ولم نرهم وقفوا عن شئ من القرآن وقالوا هذا متشابه لايعلمه الا الله بل فسروا الكل * وقال ابن عباس رضى الله عنهما انا اعلم كل القرآن الا اربعة الغسلين والحنان والرقيم والاواه ثم روى عنه انه علم ذلك * وروى عنه انه كان يقول الراسخون فى العلم يعلمون تأويل المتشابه وانامن يعلم تأويله وقد اشتهر عن الصحابة تفسير الحروف المقطعة فى اوائل السور * ويدل على ماذكرنا ماقال مجاهد وابن جريج والراسخون فى العلم يعلمون تأويله ويقولون آمنابه * وقال القتبى لم ينزل الله تعالى شيئا من القرآن الا لينتفع به عباده ويدل به على معنى اراده فلوكان المتشابه لايعلمه غيره للزم للطاعن فيه مقال ولزم منه الخطاب بما لايفهم ولم يبق ح فيه فائدة وهل يجوز ان يقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن يعرف المتشابه واذاجاز ان يعرفه مع قوله ومايعلم تأويله الا الله جاز ان يعرفه الربانيون من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين * واما العامة فقالوا الوقف على قوله الا الله واجب لانه اكد اولا بالنفى ثم خصص اسم الله بالاستثناء فيقتضى انه مما لايشاركه فى علمه سواه فلايجوز العطف على قوله الا الله تم على لا اله الا الله فقوله والراسخون يكون ثناء مبتداء من الله تعالى عليهم بالايمان والتسليم بان الكل من عنده لاعطفا على اسم الله عزوجل كذا ذكر فى بعض نسخ اصول الفقه * والدليل عليه قراءة عبدالله بن مسعود رضى الله عنه ان تأويله الا عندالله وقرأة ابى وابن عباس فى رواية طاوس عنه ويقول الراسخون * ولانه تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل كماذم على اتباعه له ابتغاء الفتنة بان يجريه على الظاهر من غير تأويل ومدح الراسخين بقولهم كل من عند ربنا وبقولهم ربنا لاتزغ قلوبنا اى لاتجعلنا كالذين فى قلوبهم زيغ فاتبعوا المتشابه مأولين او غير مأولين فدل هذا على ان الوقف على قوله الا الله لازم * وروى عن عايشة رضى الله عنها انها قالت تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية وقال اذارأيتم الذين يتبعون ماتشابه منه فاولئك الذين سماهم الله فاحذروهم امر بالحذر من غير فصل بين متابع ومتابع فيتناول الجميع * وروى عنها ايضا ان النبى عليه السلام لم يفسر من القرآن الا آيات علمهن جبريل عليه السلام فمن قال انا افسر الجميع فقد تكلف فيه مالم يتكلفه الرسول عليه السلام * ثم قيل لا اختلاف فى هذه المسئلة فى الحقيقة لان من قال بان الراسخ يعلم تأويله اراد انه يعلمه ظاهرا لاحقيقة ومن قال انه لايعلمه اراد انه لايعلمه حقيقة وانما ذلك الى القديم سبحانه وتعالى * وقيل كل

على اعتقاد حقية المراد عندالله تعالى وان الوقف على قوله ومايعلم تأويله الا الله واجب

متشابه يمكن رده الى محكم فان الراسخ يعلم تأويله كقوله تعالى* نسوا الله فنسيهم * فهذا متشابه يمكن رده الى قوله تعالى* لايضل ربى ولا ينسى * الذى هو محكم لايحتمل التأويل فيكون معناه جازاهم جزاء النسيان وهو الترك والاعراض وكل متشابه لايمكن رده الى محكم فالراسخ لايعلم تأويله كقوله تعالى* يسألونك عن الساعة ايان مرسيها قل انما علمها عند ربى * ثم الراسخ فى العلم هو الثابت المستقيم الذى لايتهيؤ استزلاله وتشكيكه * وقيل هو الذى حقق العلم لبسط الفروع بالاجتهاد حتى رسخ فى قلبه * وقيل هو الذى حقق العلم بالمعرفة والقول بالعمل * وعن النبى صلى الله عليه وسلم* الراسخ من برّت يمينه وصدق لسانه واستقام قلبه وعف بطنه وفرجه * قوله (واهل الايمان) جواب عما يقال الخطاب المنزل اما للتعريف او للتكليف ولا بد فيهما من علم المخاطب ليمكنه العمل به او يحصل له المعرفة به فاذا انسد باب العلم به اصلا خلا عن الحكمة لان من خاطب عبده بشئ لايفهمه لايعد من الحكمة ولم يكن اذ ذاك فرق بينه وبين اصوات الطيور فبين الحكمة بقوله واهل الايمان على طبقتين اى منزلتين فى العلم * منهم من يطالب اى يؤمر *بالامعان اى المبالغة * فى السير اى فى الطلب من امعن الفرس اذا تباعد فى عدوه * لكونه مبتلى بضرب من الجهل انما قال بضرب ولم يقل بالجهل لانه لايصح تكليف من لم يعلم شيئا اصلا فانزل المحكم والمفسر ونحوهما ابتلاء لمثله * ومنهم من يطالب بالوقف اى بالوقوف عن الطلب لان الوقف يستعمل بمعنى اللازم وان كان متعديا يقال على رأس هذه الاية وقف اى وقوف أو معناه وقف النفس عن الطلب اى حبسها * فانزل المتشابه تحقيقا للابتلاء اى فى حقه او تتميما للابتلاء فى حق الكل وهذا هو المعنى فى الابتلاء بانزال المجمل والمشكل والخفى فان الكل لو كان ظاهرا جليا بطل معنى الامتحان ونيل الثواب بالجهد فى الطلب ولو كان الكل مشكلا خفيا لم يعلم شئ حقيقة فجعل بعضها جليا ظاهرا وبعضها خفيا ليتوسل بالجلى الى معرفة الخفى بالاجتهاد واتعاب النفس واعمال الفكر فيتبين المجد من المقصر والمجتهد من المفرط فيكون ثوابهم بقدر اجتهادهم ومراتبهم على قدر علومهم فيظهر فضيلة الراسخين فى العلم لحاجة الناس الى الرجوع اليهم والاقتداء بهم ولولا ذلك لاستوت الاقدام ولم يتميز الخاص من العام ولذهب التفاوت بين الناس ولايزال الناس بخير ما تفاوتوا فاذا استووا هلكوا وقال الله تعالى* ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما آتيكم * ووجه اخر انه تعالى ابتلى عباده بضروب من العبادات بعضها على كل البدن كالصلوة ونحوها وبعضها متفرق على الاعضاء بحسب مايليق بكل عضو اقداما وامتناعا والقلب اشرف الاعضاء فابتلاه بانزال الخفى والمشكل والمتشابه ليتعب بالتفكر فيما سوى المتشابه فيخرجه على موافقة الظاهر الجلى ويمتنع عن التفكر فى المتشابه معتقدا حقيته فيكون ذلك عبادة منه كعبادات سائر الاعضاء بالاقدام والامتناع *وذكر فى عين المعانى الحكمة فى انزال المتشابه ابتلاء العقل لان فى تكليف الاحكام ابتلاء العاقل وآله من

واهل الايمان على طبقتين فى العلم منهم من يطالب بالامعان فى السير لكونه مبتلى بضرب من الجهل ومنهم من يطالب بالوقف لكونه مكرما بضرب من العلم فانزل المتشابه تحقيقا للابتلاء

وهذا اعظم الوجهين بلوى واعمهما نفعاً وجدوى وهذا يقابل المحكم ومثاله المقطعات فى اوائل السور

تفهم معانيها وحكمها مفزع الى العقل فلو لم يبتل العقل الذى هو اشرف الخلائق لاستمر العالم فى ابهة العلم على المرودة * وما استأنس الى التذلل لعز العبودة * والحكيم اذا صنف كتابا ربما اجمل فيه اجمالا وابهم فيما افهم منه اشكالا ليكون موضع جثوة التلميذ لاستاذه انقيادا فلا يحرم باستغنائه برأيه هداية منه وارشادا فالمتشابه هو موضع جثوة العقول لبارئها استسلاما واعترافا بقصورها والتزاما قوله (وهذا اعظم الوجهين بلوى) اى الوقف عن الطلب اعظم ابتلاء من الامعان فى الطلب لان العقل جبل على صفة تأمل فى غوامض الاشياء ليقف على حقائقها فكان منعه عن ذلك اشد عليه من حمله على تحصيل ما يميل اليه كما ان الابتلاء بالترك فى حق سائر الجوارح اشد من الابتلاء بالعمل لان النفس مائلة الى الشهوات فكان امتناعها عنها اشق عليها من الاقدام على العمل ولهذا كان ثوابه اجزل كما اشار اليه النبى صلى الله عليه وسلم بقوله لترك ذرة مما نهى الله افضل من عبادة الثقلين ولهذا اختص به الراسخون فى العلم لان ابتلاء الرجل على قدر دينه قال عليه السلام * ان اشد الناس بلاء الانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل * واعمها نفعا اى فى الدنيا بالامن من الوقوع فى الزيغ والزلل بسبب الاتباع ، وجدوى اى فى الآخرة بكثرة الثواب لانه لما كان اعظم ابتلاء كان الصبر فيه اشد فيكون الثواب فيه اكثر ، وبلوى وجدوى كلاهما بلا تنوين كدعوى ثم الخلف مع كون هذه الطريقة اسلم واعم نفعا عدلوا عنها واشتغلوا بتأويل المتشابه لظهور اهل البدع والاهواء بعد انقراض زمان السلف وتمسكهم بالمتشابهات فى اثبات مذاهبهم الباطلة فاضطر الخلف الى الزامهم وابطال دلائلهم فاحتاجوا الى التأويل ولهذا قيل طريقة السلف اسلم وطريقة الخلف احكم قوله (ومثاله المقطعات) اى مثال المتشابه الحروف المقطعة اى الحروف التى يجب ان يتلفظ فى التكلم كل حرف منها عن الباقى بان يؤتى باسم كل منها على هيئته كقوله الف لام ميم بخلاف قوله الم فانه يجب ان يوصل بعضها ببعض ليفيد المعنى وهذه الالفاظ وان كان اسماء حقيقة لكنها تسمى حروفا باعتبار مدلولاتها تجوزا * ثم قيل هى من المتشابهات التى لم يطلع الله عليها الخلائق الا من شاء منهم فيجب الايمان بها ولا يطلب لها التأويل * وقيل هى من السن الملائكة التى تفهم بعضهم من بعض والسن الطيور والدواب فيحتمل ان يكون هذا مما لا يطلع الله تعالى ويعرفه الرسول بتعليم الملائكة اياه * وقيل انها ليست من المتشابه بل هى من جنس التكلم بالرمز فيحتمل التأويل فيقبل كل تأويل احتمله ظاهر الكلام لغة ولا يرده الشرع ولا يقبل تأويلات الباطنية التى خرجت من الوجوه التى يحتملها ظاهر اللغة واكثرها مخالفة للعقل والآيات المحكمة لانها ترك للقرآن لا تأويل كذا فى شرح التأويلات * والدليل على انها ليست من المتشابهات تأويل بعض السلف مثل ابن عباس وغيره هذه الحروف من غير رد وانكار عليهم من الباقين ولم ينقل عن احد منهم تأويل الوجه واليد والاستواء بل كانوا يزجرون عن ذلك حتى قال مالك بن انس رحمه الله حين سئل عن قوله تعالى * الرحمن على العرش استوى * الاستواء غير مجهول والكيف

(منه)

منه غير معقول والايمان به واجب والشك فيه شرك والسؤال عنه بدعة * ولما كان القول الاول قول الاكثر اختاره المصنف * ثم قال (ومثاله اثبات رؤية الله تعالى) ولم يقل وكذلك اثبات رؤية الله كما قال وكذلك اثبات الوجه واليد فرقا بين ماهو مختلف فى كونه متشابها وبين ماهو متشابه بالاتفاق اوفرقا بين ماتشابه لفظه وبين ماتشابه معناه * وقوله اثبات رؤية الله اى اثبات كيفيتها لان نفس الرؤية ليست بمتشابهة كذا قيل * والمراد من الاثبات اثباتها فى الاعتقاد لا فى نفس الامر اذ لا يمكن ذلك لانه يؤدى الى الحدوث بل هى فى نفس الامر ثابتة * وقوله لانه موجود بصفة الكمال اشارة الى علة جواز الرؤية فانها الوجود عندنا على ماعرف * وقوله وان يكون مرئيا لنفسه ولغيره من صفات الكمال لان فى الشاهد عدم رؤية ماعرف موجودا امارة العجز والنقصان لان من يستتر عن الناس انما يستتر لعيب به ولنقصان حل فيه اولعجزه عن مقاومة الناس فى ايذائهم اياه والله تعالى غالب على كل شئ وهواجل من كل جليل منزه عن النقائص والعيوب موصوف بصفات الكمال فيجوز ان يكون مرئيا لانه من صفات الكمال * وقوله والمؤمن لاكرامه بذلك اهل اى المؤمن اهل لان يكرم بتلك الكرامة وانما قال هذا لان الشئ قد يمتنع لعدم الاهل وان كان فى نفسه ممكنا فقال الرؤية ممكنة عقلا والمؤمن اهل لها كما هو اهل لغيرها من الكرامات التى لم تخطر على قلب بشر وقد ورد بها السمع فيجب القول بثبوتها * واعلم ان اكثر المعتزلة يقولون بان الله تعالى يرى ذاته ولكن لا يرى وطائفة منهم انكروا ان يرى ويرى فقوله ان يكون مرئيا لنفسه رد لقول هذه الطائفة واشارة الى الالزام على الاكثر لانه تعالى لما كان يرى ذاته كانت رؤية ذاته ممكنة فى نفس الامر لانه تعالى لا يوصف بما هو مستحيل الا ترى انه جل جلاله لا يوصف بانه يرى المعدوم لان رؤية المعدوم مستحيلة ولما كانت ممكنة يجوز ان يراه المؤمنون بلا كيف وجهة كما يرى هو نفسه بلا كيف وجهة قوله (لكن اثبات الجهة ممتنع) لان من شرط الرؤية فى الشاهد ان يكون المرئى فى جهة من الرائى وان يكون مقابلا له ومحاذيا ويكون بينهما مسافة مقدرة لا فى غاية القرب ولا فى غاية البعد وكل ذلك على الله تعالى محال فصار اثبات الرؤية بوصفه اى بكيفيته متشابها اى بحيث لا يدرك بالعقل فنسلم ذلك الى الله تعالى ولا نشتغل بالتأويل * ومن جوز التأويل من المحققين المتأخرين قال لا نسلم ان ما ذكروا من القرائن اللازمة بل هى من الاوصاف الاتفاقية وذلك لان المرئى فى الشاهد ذوجهة يتحقق فى حقه المقابلة فيرى كذلك فاما الله تعالى فمنزه عن الجهة والمقابلة والمسافة فيرى كما هو ايضا لان الرؤية تحقق الشئ بالبصر كما هو * والدليل عليه ان الله تعالى يرانا قال تعالى * الم يعلم بان الله يرى * وقد اعترف بذلك كثير من المعتزلة ورؤية الله تعالى ايانا من غير مقابلة ولا جهة فعلم انها ليست من القرائن اللازمة للرؤية لان ما كان من القرائن اللازمة الذاتية لا يتبدل بين الشاهد والغائب بل هى

ومثاله اثبات رؤية الله تعالى بالابصار حقا فى الاخرة بنص القران بقوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة * لانه موجود بصفة الكمال وان يكون مرئيا لنفسه ولغيره من صفات الكمال والمؤمن لاكرامه بذلك اهل لكن اثبات الجهة ممتنع فصار بوصفه متشابها فوجب تسليم المتشابه على اعتقاد الحقية فيه

من الاوصاف الاتفاقية ككون الثاني في الشاهد محدثا وذا صورة ودم ولحم مع فوات هذه الاوصاف في الغائب بالاتفاق لكون هذه الاوصاف اتفاقية فعلى هذا لم يبق التشابه في الوصف ايضا لزواله بالتأويل والله الهادي قوله (وكذلك) اي وكاثبات الرؤية اثبات الوجه واليد لله تعالى حق عندنا فبقوله عندنا احترز عن قول من قال لا يوصف الله تعالى سبحانه بالوجه واليد بل المراد من الوجه الرضاء اوالذات ونحوهما ومن اليد القدرة او النعمة ونحوها فقال الشيخ بل الله تعالى يوصف بصفة الوجه واليد مع تنزيهه جل جلاله عن الصورة والجارحة لان الوجه واليد من صفات الكمال في الشاهد لان من لا وجه له او لا يد له يعد ناقصا وهو تعالى موصوف بصفات الكمال فيوصف بهما ايضا الا ان اثبات الصورة والجارحة مستحيل وكذا اثبات الكيفية فتشابه وصفه فيجب تسليمه على اعتقاد الحقية من غير اشتغال بالتأويل * واعلم ان في امثال ماذكرنا يتبع اللفظ الذي ورد به النص من الكتاب والسنة فلا يشتق منه الاسم ولا يقال الله تعالى متوجه الى فلان بنظر الرحمة او العناية ولا يبدل بلفظ آخر لا بالعربية ولا بغيرها فلا يبدل لفظ العين بالباصرة ولا لفظ القدم بالرجل ولا يقال بالفارسية ايضا چشم خداى وروى خداى ودست خداى وغير ذلك قوله (ولن يجوز ابطال الاصل) اي لا يجوز الحكم بان القول بالرؤية والوجه واليد باطل بالعجز عن درك الوصف اي الكيفية لما فيه من ابطال المتبوع بالتبع والاصل بالفرع وذلك كمن رأى شخصا على شط نهر عظيم لا يتصور العبور منه بدون سفينة وملاح ثم رأى ذلك الشخص في الجانب الآخر من غير ان يشاهد سفينة وملاحا لا يمكنه ان ينكر عبوره من النهر وان لم يدرك كيفية العبور فكذا فيما نحن فيه لما ثبت بالدلائل القاطعة جواز الرؤية وصفة الوجه واليد لله سبحانه لا يجوز انكارها بالعجز عن درك اوصافها والجهل بطريق ثبوتها * فانهم ردوا الاصول يجوز ان يكون معناه ردوا اصل الرؤية والوجه واليد لجهلهم بالصفات اللام في الصفات بدل المضاف اليه اي بكيفياتها * ويجوز ان يكون معناه ردوا الاصول اي الصفات جمع بان قالوا ليس له صفة العلم والقدرة والحيوة وغيرها لجهلهم بالصفات اي بكيفية ثبوتها بان اشتبه عليهم طريقه وذلك لان الصانع القديم واحد لا شريك له والصفات لو ثبتت لكانت غير الذات لا محالة لان الصفة اذا لم تكن هي الذات فهي غير الذات لا محالة كزيد لما لم يكن عمرا كان غير عمرو لا محالة والقول باثبات الاشياء المتغايرة في الازل مناف للتوحيد ومن هذا سموا انفسهم اهل التوحيد ولم يعلموا انهم ابطلوا توحيدهم بتوحيدهم * ويدل على هذا الوجه قوله فصاروا معطلة اي فرقة معطلة اي قائلة بخلو الذات عن الصفات * والتعطيل في الاصل نزع الحلي من امرأة مأخوذ من عطلت المرأة عطلا اذا خلا جيدها من القلائد الا انه يستعمل في التخلية عن الصفات لانها بمنزلة الزينة ولهذا يقال حليته كذا اي هيئته التي هي صفته لان تزينه بها * ويجوز ان يكون مأخوذا من المعطلة اي عطلوا

وكذلك اثبات اليد والوجه حق عندنا معلوم باصله متشابه بوصفه ولن يجوز ابطال الاصل بالعجز عن درك الوصف وانما ضلت المعتزلة من هذا الوجه فانهم ردوا الاصول لجهلهم بالصفات فصاروا معطلة

النصوص وتركوها بلا عمل فصاروا معطلة لها قوله (وتفسير القسم الثالث) اى بالنسبة الى اصل التقسيم * وفى بعض النسخ الرابع اى بالنسبة الى القسم المقابل * الحقيقة كل لفظ اريد به ما وضع له قد ذكرنا ان ذكر كلمة كل فى التعريف مستبعد واعتذرنا عنه * وقوله كل لفظ اشارة الى ان الحقيقة من عوارض الالفاظ لا المعانى وكذا المجاز اذ المراد من كلمة ما فى تعريفه اللفظ ايضا * واعلم ان الحقيقة ثلاثة اقسام لغوية وشرعية وعرفية والسبب فى انقسامها هذا هو ان الحقيقة لابدلها من وضع والوضع لابدله من واضع فمتى تعين نسبت اليه الحقيقة فقيل لغوية ان كان صاحب وضعها واضع اللغة كالانسان المستعمل فى الحيوان الناطق وقيل شرعية ان كان صاحب وضعها الشارع كالصلوة المستعملة فى العبادة المخصوصة ومتى لم يتعين قيل عرفية سواء كان عرفا عاما كالدابة لذوات الاربع او خاصا كالكل طائفة من الاصطلاحات التى تخصهم كالنقض والقلب والجمع والفرق للفقهاء والجوهر والعرض والكون للمتكلمين والرفع والنصب والجر للنحاة * ولايستراب فى انقسام المجاز الى نحو هذه الثلاثة فان الانسان المستعمل فى الناطق مجاز لغوى والصلوة المستعملة فى الدعاء مجاز شرعى وان كانت حقيقة لغوية والدابة المستعملة فى كل ما يدب مجاز عرفى وان كانت حقيقة لغوية * واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من الوضع وهو تعيين اللفظة بازاء معنى بنفسها فى التعريفين مطلق الوضع فيدخل فيهما الاقسام الستة ولابد فى تعريف المجاز من قيد وهو ان يقال لعلاقة مخصوصة بين المحلين او نحوه كما ذكر صاحب المختصر لاتصال بينهما معنى او ذاتا والا ينتقض بما اذا استعمل لفظ السماء فى الارض فانه ليس بمجاز وان كان مستعملا فى غير ما وضع له بل هو وضع جديد * ولايقال تعريف المجاز بما ذكر مع هذا القيد الذى شرطت غير جامع لخروج التجوز بتخصيص الاسم ببعض مسمياته فى اللغة كتخصيص الدابة بذوات الاربع عنه اذ ليس هو مستعملا فى غير ما وضع له وخروج التجوز بزيادة الكاف فى مثل قوله تعالى * ليس كمثله شئ * عنه لعدم استعمالها فى شئ اصلا وغير مانع لدخول الحقيقة العرفية والشرعية فيه لكونهما مستعملتين فى غير ما وضعتا له والحقيقة من حيث هى حقيقة لاتكون مجازا لانا نجيب عن الاول بان حقيقة المطلق مخالفة لحقيقة المقيد من حيث هما كذلك واذا كان لفظ الدابة حقيقة فى مطلق كل دابة فاستعماله فى الدابة المقيدة على الخصوص يكون استعمالا له فى غير ما وضع له وعن الثانى بان الكاف اذا لم يكن لها معنى كانت مستعملة لا فيما وضعت له اولا وعن الثالث بانهما وان كانتا حقيقتين بالنسبة الى تواضع اهل الشرع والعرف فلا يخرجان بذلك عن كونهما مجازين بالنسبة الى استعمالهما فى غير ما وضعتا له اولا فى اللغة اذ لاتناقض بين كون اللفظ حقيقة باعتبار ومجازا باعتبار آخر * واختار بعض الاصوليين فى تعريفهما ان الحقيقة ما افيد بها ما وضعت له فى اصل الاصطلاح الذى وقع التخاطب به وقد دخل فيه الحقيقة اللغوية والشرعية والعرفية * (والمجاز) ما افيد به غير ما اصطلح عليه فى اصل تلك المواضعة التى وقع

وتفسير القسم الثالث ان الحقيقة اسم لكل لفظ اريد به ما وضع له مأخوذ من حق الشئ يحق حقا فهو حق وحاق وحقيق

المخاطب بهـا لعلاقة بينه وبين الاول وقددخل فيه المجاز اللغوى والشرعى والعرفى ايضا ولكن لقائل ان يقول هذا التعريف يقتضى خروج الاستعارة عنه وكذا التعريف المذكور فى الكتاب لانا اذا قلنا على وجه الاستعارة هذا اسد قدرنا صيرورته فى نفسه اسدا لبلوغه فى الشجاعة التى هى خاصة الاسد الى الغاية القصوى ثم اطلقناعليه اسم الاسد فلايكون هذا استعمالا للفظ فى غير موضوعه * ويجاب عنه ان تعظيمه بتقدير حصول قوة له مثل قوة الاسد لايوجب تحقيق ذلك والتعريف للحقائق فيكون استعمال لفظ الاسد فيه استعمالاله فى غير موضوعه حقيقة * وذكر صاحب المفتاح فيه ان الحقيقة هى الكلمة المستعملة فيماهى موضوعة له من غير تأويل فى الوضع كاستعمال الاسد فى الهيكل المخصوص فلفظ الاسد موضوع له بالتحقيق ولاتأويل فيه * قال وانماذكرت هذا القيد ليحترز به عن الاستعارة ففى الاستعارة تعد الكلمة مستعملة فيماهى موضوعة له على اصح القولين ولانسميها حقيقة لبناء دعوى المستعار موضوعا للمستعارله على ضرب من التأويل * قال والمجاز هو الكلمة المستعملة فى غير ماهى موضوعة له بالتحقيق استعمالا فى الغير بالنسبة الى نوع حقيقتها مع قرينة مانعة عن ارادة معناها فى ذلك النوع * قال وقولى بالتحقيق احتراز عن خروج الاستعارة التى هى من باب المجاز نظرا الى دعوى استعمالها فيماهى موضوعة له * وقولى مع قرينة مانعة الى آخره احتراز عن الكناية فان الكناية تستعمل وتراد بها المكنى فتقع مستعملة فى غير ماهى موضوعة له مع انا لانسميها مجازا لعرائها عن هذا القيد * واعلم ان فعيلا اذا كان بمعنى الفاعل يلحقه تاء التأنيث لقرب الفاعل من الفعل الذى هو الاصل فى لحوق تاء التأنيث به واذا كان بمعنى المفعول غير جار على موصوف فكذلك تقول مررت بقتيل بنى فلان وقتيلتهم رفعا للالتباس وان كان جاريا على موصوف لايلحقه التاء تقول رجل قتيل وامرأة جريح * ثم الحقيقة اما فعيلة بمعنى فاعل من حق الشئ يحق اذا وجب وثبت واليه اشار المصنف * واما بمعنى مفعول من حققت الشئ احقه اذا اثبته فيكون معناها الثابتة او المثبتة فى موضعها الاصلى * والتاء للتأنيث اذا كانت بالمعنى الاول ولشبه التأنيث وهو نقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية الصرفة كالنطيحة والاكيلة اذا كانت بالمعنى الثانى لان النقل ثان كما ان التأنيث ثان * وقال صاحب المفتاح هى عندى للتأنيث فى الوجهين بتقدير لفظ الحقيقة قبل التسمية صفة مؤنث غير مجراة على الموصوف * والمجاز مفعل بمعنى فاعل من الجواز بمعنى العبور والتعدى لان الكلمة اذا استعملت فى غير موضوعها فقدتعدت موضعها وهو المراد من قوله متعد من اصله اى من موضعه الاصلى ولهذا قيل انه حقيقة عرفية فى معناه مجاز لغوى لان بناء المفعل للوضع او المصدر حقيقة لا للفاعل فاطلاقه على اللفظ المنتقل لايكون الامجازا ولان حقيقة معنى العبور والتعدى انما تحصل فى انتقال الجسم من حيز الى حيز فاما فى الالفاظ فلا فثبت ان ذلك انما يكون على سبيل التشبيه * وكذا لفظ الحقيقة فى مفهومه مجاز لغوى حقيقة

والمجاز اسم لما اريد به غير ماوضع له مفعل من جاز يجوز بمعنى فاعل اى متعد من اصله

عرفية ايضا لما ذكرنا انها مأخوذة من الحق وهو حقيقة فى الثابت ثم انه نقل الى العقد المطابق لانه اولى بالوجود من العقد الغير المطابق ثم نقل الى القول المطابق لعين هذه العلة ثم نقل الى استعمال اللفظ فى موضوعه الاصلى اذ استعماله فيه تحقيق لذلك الوضع فظهر انه مجاز واقع فى الرتبة الثالثة بحسب اللغة الاصلية كذا قيل * وذكر الغزالى فى المستصفى ان لفظة الحقيقة مشتركة قد يراد بها ذات الشئ وحده ولكن اذا استعملت فى الالفاظ اريد بها ما استعمل فى موضوعه فهذا يدل على ان لفظ الحقيقة فى مفهومه حقيقة لغوية ايضا وهو الاصح لان الحقيقة اسم للثابتة لغة واللفظ المستعمل فى موضوعه ثابت فيه فيكون اطلاق الحقيقة عليه بالحقيقة لا بالمجاز * واعلم ايضا ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا بمجاز لان شرطهما استعمال اللفظ بعد الوضع اما فى موضوعه او فى غير موضوعه للعلاقة كما بينا وانتفاء المشروط بانتفاء الشرط غنى عن البيان* والى ما ذكرنا اشارة فى قوله اريد به ما وضع له واريد به غير ما وضع له قوله (ولا ينال الحقيقة الا بالسماع) اى لا يوجد ولا يعرف كون اللفظ حقيقة فيما استعمل فيه الا بالسماع من اهل اللغة انه موضوع فيما استعمل فيه بخلاف المجاز فانه يوقف عليه بالتأمل فى طريقه اومعناه لا يمكن ان يستعمل اللفظ فى موضوعه الا بالسماع من اهل اللغة انه موضوع فيه بخلاف المجاز فانه يمكن ان يستعمل اللفظ فى غير موضوعه من غير سماع انهم استعملوه فيه * وحاصله ان استعمال اللفظ فى مفهومه الحقيقى لغير الواضع موقوف على السماع بالاتفاق لان دلالات الالفاظ لما لم تكن ذاتية اذ لو كانت ذاتية لما اختلفت باختلاف الاماكن والامم ولاهتدى كل انسان الى كل لغة وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم لابد فيها من الوضع ولابد فيه من السماع فاما استعمال اللفظ فى معناه المجازى فلا يفتقر فى كل فرد الى السماع وان كان يفتقر فى معرفة طريقه اليه كاطلاق اسم الملزوم على اللازم والسبب على المسبب والخاص على العام وعكسهما وهو المراد من قوله والمجاز ينال بالتأمل فى طريقه وهو مذهب الجمهور * وذهبت طائفة الى اشتراط السماع فى كل فرد من المجاز محتجين بان السماع لو لم يشترط لجاز اطلاق النخلة على طويل غير انسان كمنارة مثلا لوجود العلاقة المعتبرة التى هى كافية فى جواز الاطلاق عندكم وهى المشابهة الصورية ولجاز اطلاق الشبكة على الصيد واطلاق الابن على الاب وعكسهما للمجاورة والملازمة وكل ذلك ممتنع ولانه لو جاز اطلاق الاسم على الشئ للعلاقة من غير السمع كاطلاق النخلة على المنارة مثلا فان كان هذا الاطلاق لانها اطلقت على الانسان للطول وهو موجود فى المنارة لكان هذا قياسا فى اللغة وهو باطل والا كان اختراعا من المطلق وح لا يكون من لغة العرب وكلامنا فيها* واحتج الجمهور بانا نجد اهل العربية اذا وجدوا بين محلى الحقيقة والمجاز العلاقة المعتبرة يطلقون الاسم وان لم يسمع من العرب استعمال تلك اللفظة فيه ولو كان السماع شرطا لتوقفوا فى الاطلاق على النقل لاستحالة وجود المشروط بدون الشرط * وبان الكل اتفقوا على

ولا ينال الحقيقة الا بالسماع ولا تسقط عن المسمى ابدا والمجاز ينال بالتأمل فى طريقه ليعتبر به ويحتذى بمثاله

ان استعمال اللفظ فى مفهومه المجازى مفتقر الى النظر فى العلاقة المعتبرة ومايكون نقليا لايكون كذلك اذيكفى فى استعمال اللفظ فيه كونه منقولا عن اهل اللغة كما فى جميع المستعملات فانا اذا رأيناهم استعملوا لفظا بازآء معنى تابعناهم فى اطلاقه عليه من غير نظر الى شئ اخر * والجواب عماذكروا من عدم جواز الاطلاقات المذكورة ان وجود العلاقة انما يكفى للاطلاق اذا كانت العلاقة معتبرة ولم يكن ثمه مانع وفى الصورتين الاولبين العلاقة ليست بمعتبرة لان مجرد الطول ليس بمعتبر اذهو معنى عام ولم يطلق على الانسان لمجرد الطول بل له ولغيره من الاوصاف وكذا لاملازمة بين الشبكة والصيد اذالصيد قد يحصل بدون الشبكة والشبكة قد لايحصل بها الصيد وفى الصورة الاخيرة المانع موجود لانهما من المتقابلات وفى مثله لايعتبر المجاورة * واماقولهم لوجاز لكان قياسا او اختراعا فلا نسلم انه لولم يكن قياسا لكان اختراعا لانه انمايكون كذلك لولم يكن معلوما من مجارى كلامهم صحة الاطلاق لكنه ليس كذلك لانا قداستقرئنا كلامهم فعلمنا ان العلاقة مصححة للاطلاق كما فى رفع الفاعل ونصب المفعول وغيرهما من المسائل المعلومة والالزم مماذكرتم كون رفع الفاعل فيمالم يسمع منهم قياسا او اختراعا وانتم لاتقولون به * وقوله (ولاتسقط عن المسمى ابدا) من احدى العلامات الذى يميز بها الحقيقة عن المجاز ومعناه ان الحقيقة لاينفى عن مسماها بحال بخلاف المجاز فانه يمكن نفيه عن مفهومه فى نفس الامر ولهذا لم يصح ان ينفى لفظ الاسد عن الهيكل المخصوص وصح ان ينفى عن الانسان الشجاع علمنا انه حقيقة فى الاول مجاز فى الثانى وقيل التعريف بهذه العلامة غير مفيد لاستلزامه الدور وذلك لتوقف النفى وامتناعه على كون اللفظ مجازا او حقيقة فان من تردد فى كون اللفظ حقيقة او مجازا انمايصح منه النفى لو علم كونه مجازا ويمتنع منه لو علم كونه حقيقة فلو توقف كونه حقيقة او مجازا على صحة النفى وامتناعه لزم الدور * ولو قيل المراد من صحة النفى وعدم صحته وجدانه فى مجارى استعمالاتهم وعدم وجدانه فيهما ليندفع الدور فهو بعيد لان الوجدان ان صلح علامة للمجاز ح فعدم الوجدان لايصلح علامة للحقيقة اذ عدم الوجدان لايدل على عدم الوجود الذى هو المطلوب فالاولى ان يجعل امتناع النفى فى الحقيقة وصحته فى المجاز من الخواص لامن العلامات * بل المعتبر من العلامات ان اللفظ اذا تبادر مدلوله الى الفهم عند الاطلاق بلاقرينة فهو حقيقة وان لم يتبادر اليه الا بالقرينة فهو مجاز لان اهل اللغة اذا ارادوا افهام المعنى للغير اقتصروا على عبارات مخصوصة واذا عبروا عنه بعبارات اخر لم يقتصروا عليها بل ذكروا معها قرينة قوله (ومثال المجاز الى آخره) يعنى كما ان النص لايعرف الا بالتوقيف ولكن يمكن ان يوقف على حكم الفرع من غير توقيف بسلوك طريقه وهو التأمل فى النص واستخراج الوصف المؤثر فاذا وجد ذلك فى الفرع يعدى الحكم اليه فكذلك الحقيقة لايمكن ان يثبت فى محل الابالسماع من اهل اللغة ولكن المجاز يمكن ان يثبت

ومثال المجاز من الحقيقة مثال القياس من النص

فى محل بالتأمل فى طريقه من غير سماع وهو التأمل فى محل الحقيقة واستخراج المعنى المشهور اللازم له فاذا وجد فى محل آخر يجوز ان يستعار اللفظ له فيصح هذا من كل متكلم كما يصح القياس من كل مجتهد الا ان المعتبر فى القياس المعانى الشرعية وفى المجاز المعانى اللغوية قوله (واما الصريح فما ظهر المراد منه ظهورا بينا) اى انكشف انكشافا تاما وهو احتراز عن الظاهر * وقيل لابد فيه من قيد وهو ان يقال بالاستعمال اوبا لعرف ونحوهما ليتميز عن المفسر والنص اذالفرق بين الصريح وبين ماذكرنا ليس الابكثرة الاستعمال فى الصريح وعدمه فى المفسر والنص اليه اشير فى الميزان الا ان الشيخ رحمه الله ترك ذكره لدلالة مورد التقسيم عليه اذهذا القسم فى بيان وجوه الاستعمال فعلى هذا لايدخل فيه الاالحقائق العرفية * وقيل لاحاجة الى هذا القيد لان تمام انكشاف المعنى قديحصل بالتنصيص والتفسير كما يحصل بكثرة الاستعمال فكما يدخل فيه الحقائق العرفية يدخل فيه النص والمفسر ويكون كل واحد قسما من اقسام الصريح ولكن لايدخل فيه الظاهر لان الشرط فيه كون الظهور بينا اى تاما وليس هو فى الظاهر كذلك بل فيه مجرد الظهور ولهذا توصف الاشارة بالظهور فيقال هذه اشارة ظاهرة وهذه غامضة ولاتوصف بالصراحة اصلا لعدم تمام الانكشاف فيها * ويؤيده ماذكره السيد الامام ابو القاسم رحمه الله ان الصريح هو الذى يعرف مراده بمعرفة جلية وماذكر الشيخان القاضى ابوزيد وشمس الائمة رحمهما الله ان الصريح اسم لكلام مكشوف المعنى كالنص سواء كان حقيقة اومجازا * قلت هذا كلام حسن اذلااستبعاد فى تسمية النص اوالمفسر صريحا وقد رأيت فى كثير من الكتب ما يدل عليه الا ان مورد التقسيم ههنا يوجب اشتراط الاستعمال فيه ولايتحقق ذلك فى النص والمفسر اذ ظهورهما باللغة لابالاستعمال فتبين ان ماذكرنا اولا اصح * ثم لما استوى فى الصريح الحقيقة والمجاز جمع الشيخ فى ايراد النظائر بين ماهو مجاز لغوى وبين ماهو حقيقة لغوية فقوله انت حر وانت طالق ونكحت من قبيل الاول وقوله بعت من قبيل الثانى وقوله (وهذا اللفظ) اى الصريح موضوع لهذا المعنى اى لما ظهر المراد منه ظهورا بينا اشارة الى انه من الاسماء المقررة وهى التى قررت على موضوعها اللغوى فى العرف اوالشرع كالبيع والشراء لامن الاسماء المغيرة وهى التى غيرت عن موضوعها فيه كالصلوة والزكوة * وهو فعيل بمعنى فاعل من صرح يصرح صراحة وصروحة اذاخلص وانكشف * وتصريح الخمر ان يذهب عنه الزبد * وصرح فلان بما فى نفسه اى اظهره قوله (والصريح الخالص من كل شئ) كلمة من متعلقة بالصريح اى الصريح من كل شئ خالصه قيل فى الصحاح وكل خالص صريح * ويجوز ان تكون متعلقة بالخالص اى الذى خلص من كل شئ وهو الصريح وكلاهما واحد فلما خلص هذا اللفظ عن محتملاته بمنزلة المفسر سمى صريحا قوله (وهو

واما الصريح فما ظهر المراد به ظهورا بينا زائدا ومنه سمى القصر صرحا لارتفاعه عن سائر الابنية والصريح الخالص من كل شئ وذلك مثل قوله انت حر وانت طالق والكناية خلاف الصريح

وهو ما استتر المراد به مثل هاء الغائبة وسائر الفاظ الضمير

ما استتر المراد به) اى خلاف الصريح لفظا استتر المعنى الذى اريد به * وانما فسر خلاف الصريح به لأن خلاف الشئ قد يكون نقيضه وقد يكون ضده فان كان المراد من الخلاف ههنا نقيضه فهو مالم يظهر المراد به ظهورا بينا وانه يتناول الظاهر وهو ليس بكناية وكذا يتناول النص والمفسر والخفى والمشكل وغيرها ان قدر قيد الاستعمال وقيل هو مالم يظهر المراد به بالاستعمال ظهورا بينا وفساده ظاهر * وان كان المراد ضده فهو ما استتر المراد به استتارا تاما ولا يوجد ذلك الا فى المجمل فلا يكون التعريف جامعا ولا مانعا فالشيخ بهذا التفسير بين ان المراد من خلاف الصريح ضده وهو الاستتار لا نقيضه اذ هو اولى بالتعريف به من نقيضه وهو عدم الظهور لكون الاول وجوديا والثانى عدميا وبين ايضا بترك قوله استتارا تاما ان قوله ظهورا بينا فى تعريف الصريح لزيادة البيان اذ هو مفهوم من تقدير قيد الاستعمال لانه من لوازمه * ثم لابد من القيد المذكور ايضا عند من قال باشتراطه فى الصريح بان يقال هو ما استتر المراد به بالاستعمال اى يحصل الاستتار بالاستعمال بان يستعملوه قاصدين للاستتار فانه مقصود عندهم لاغراض صحيحة وان كان معناه ظاهرا فى اللغة كما ان الانكشاف يحصل فى الصريح باستعمالهم وان كان خفيا فى اللغة * وعند من لم يقل باشتراطه فى الصريح لا يشترط ههنا فيدخل فيه المشترك والمشكل وامثالهما وعليه يدل كلام القاضى الامام فانه قال كل كلام يحتمل وجوها يسمى كناية ولهذا سمى المجاز قبل ان يصير متعارفا كناية لاحتمال الحقيقة وغيرها الا ان الصحيح هو الاول لما ذكرنا من اشتراط اشتراك مورد التقسيم بين الاقسام ولا يحصل ذلك الا باشتراط هذا القيد * ثم اذا تأملت علمت ان المراد من الاستعمال وهو التلفظ بكلام لافادة معنى فى مورد التقسيم وهو قوله والقسم الثالث فى وجوه استعمال ذلك النظم مطلق الاستعمال اذ الاستعمال فى الحقيقة والمجاز غير الاستعمال فى الصريح اذ هو فيه مقيد بالكثرة وفى الحقيقة مقيد بالموضوع وفى المجاز بغير الموضوع وهو فى الكناية غيره فى الصريح اذ هو فيها مقيد بقصد الاستتار فلا بد من قدر مشترك اى معنى جامع ليستقيم التقسيم وليس ذلك الا مطلق الاستعمال فافهم * وقال صاحب المفتاح فى تعريف الكناية هى ترك التصريح بذكر الشئ الى ما يلزمه لينتقل من المذكور الى المتروك كما تقول فلان طويل النجاد لينتقل منه الى ما هو ملزومه وهو طول القامة والفرق بين المجاز والكناية من وجهين احدهما ان الكناية لا تنافى ارادة الحقيقة بلفظها فلا يمتنع فى قولك فلان طويل النجاد ان تريد طول نجاده من غير ارتكاب تأويل مع ارادة طول قامته والمجاز ينافى ذلك فلا يصح فى نحو قولك فى الحمام اسد ان تريد معنى الاسد من غير تأويل * والثانى ان مبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم ومبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم * وذكر غيره فى الفرق بينهما انه لابد فى المجاز من اتصال وتناسب بين المحلين وفى

الكناية لاحاجة اليه فان العرب تكنى عن الحبشى بابى البيضاء وعن الضرير بابى العيناء ولا اتصال بينهما بل بينهما تضاد * مثل هاء المغايبة وسائر الفاظ الضمير مثل انا وانت وغيرها لانها لما لم تميز بين اسم واسم الا بدلالة اخرى لم تكن صريحة ولما احتملت التميز بدلالة استقامت كناية عن الصريح فكانت الفاظ الكناية من الصريح بمنزلة المشترك من المفسر من حيث ان الفاظ الكناية مما لا يفهم معناها الا بدلالة اخرى والصريح اسم لما فهم معناه منه بنفسه * ولا يلزم على قول من زاد قيد الاستعمال فى التعريف ان هذه الالفاظ كنايات بالوضع لا بالاستعمال فلا تكون داخلة فى التعريف لانه يقول انها انما وضعت ليستعملها المتكلم بطريق الكناية فان المتكلم اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا يكنى عنه بهو كما يكنى عنه بابى فلان لانها كنايات قبل الاستعمال فكما ان الالفاظ الموضوعة لا تكون حقيقة قبل الاستعمال لا يكون هذه الالفاظ كنايات قبل الاستعمال ايضا فتكون داخلة فى التعريف قوله (اخذت اى الكناية (من قولهم كنيت وكنوت) وقع على مذهب الكوفيين فان المصدر مأخوذ من الفعل عندهم والفعل هو الاصل فاما على مذهب البصريين فالمصدر هو الاصل والفعل مشتق منه * ثم ان كانت لام الكلمة ياء وهو المشهور فهى فى الكناية اصلية كما فى النهاية والسقاية * وان كانت واوا وهى لغة فيها غير مشهورة ولهذا استشهد لها دون الياء فهى منقلبة عن الواو على غير قياس كما انقلبت الواو عنها فى جبيت الخراج جباوة والاصل جباية * والكناية لغة ان تتكلم بشئ وتريد به غيره فهى من الاسماء المقررة * والقذور المرأة التى تجتنب الاقذار والريب * واعرب بحجته اى افصح بها من غير تقية من احد * والمصارحة المجاهرة * يعنى انى ربما اذكر غيرها واريدها خوفا من عشيرتها واخفاء لحبى اياها وربما غلبنى سكر المحبة فأفصح بها من غير تقية من احد واذكرها صريحا * وهذه جملة اى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية يأتى تفسيرها اى تمام تفسيرها قوله (وتفسير القسم الرابع) اى باعتبار اصل التقسيم او الخامس باعتبار المقابل ان الاستدلال بعبارة النص اى بعينه ولهذا قال القاضى الامام الثابت بعين النص ما اوجبه نفس الكلام وسياقه وكذا ذكر ابو اليسر ايضا فيكون هذه الاضافة من باب اضافة العام الى الخاص كما فى قولك جميع القوم وكل الدراهم ونفس الشئ * والاستدلال انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر وقيل على العكس وهو المراد ههنا * والعبارة لغة تفسير الرؤيا يقال عبرت الرؤيا اعبرها عبارة اى فسرتها وكذا عبرتها * وعبرت عن فلان اذا تكلمت عنه فسميت الالفاظ الدالة على المعانى عبارات لانها تفسر ما فى الضمير الذى هو مستور كما ان المعبر يفسر ما هو مستور وهو عاقبة الرؤيا ولانها تكلم عما فى الضمير * واعلم انهم يطلقون اسم النص على كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا او مفسرا او نصا حقيقة او مجازا خاصا كان او عاما اعتبارا منهم للغالب لان عامة ما ورد من صاحب الشرع نصوص فهذا هو المراد من النص

آخذت من قولهم كنيت وكنوت ومنه قول الشاعر وانى لاكنو عن قذور بغير هاء واعرب احيانا بها فاصارح وهذه جملة يأتى تفسيرها فى باب بيان الحكم وتفسير القسم الرابع ان الاستدلال بعبارة النص

هو العمل بظاهر ماسيق الكلام له والاستدلال باشارته هو العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه غير مقصود ولاسيق له النص وليس بظاهر من كل وجه فسميناه اشارة

فى هذا الفصل دون ماتقدم تفسيره حتى كان التمسك فى اثبات الحكم بظاهر او مفسر او خاص او عام او صريح او كناية او غيرها استدلالا بعبارة النص لاغير * هو العمل بظاهر ماسيق الكلام له المراد من العمل عمل المجتهد وهو اثبات الحكم لا العمل بالجوارح كما اذا قيل الصلوة فريضة لقوله تعالى * اقيموا الصلوة * والزنا حرام لقوله جل ذكره * ولاتقربوا الزنا * فهذا وامثاله هو العمل بظاهر النص والاستدلال بعبارته * واعلم ان دلالة الكلام على المعنى باعتبار النظم على ثلاث مراتب * احديها ان يدل على المعنى ويكون ذلك المعنى هو المقصود الاصلى منه كالعدد فى قوله تعالى * فانكحوا ماطاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع * والثانية ان يدل على معنى ولايكون مقصودا اصليا فيه كاباحة النكاح من هذه الاية * والثالثة ان يدل على معنى هو من لوازم مدلول اللفظ وموضوعه كانعقاد بيع الكلب من قوله عليه السلام * ان من السحت ثمن الكلب * الحديث فالقسم الاول مسوق ليس الا والقسم الاخير ليس بمسوق اصلا والمتوسط مسوق من وجه وهو ان المتكلم قصد الى التلفظ به لافادة معناه غير مسوق من وجه وهو انه انما ساقه لاتمام بيان ماهو المقصود الاصلى اذلا يتأتى له ذلك الا به يوضح الفرق بين القسمين الاخيرين ان المتوسط يصلح ان يصير مقصودا اصليا فى السوق بان انفرد عن القرينة والقسم الاخير لايصلح لذلك اصلا * واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد ههنا من كون الكلام مسوقا لمعنى ان يدل على مفهومه مطلقا سوا كان مقصودا اصليا اولم يكن وفيما سبق فى بيان النص والظاهر المراد من كونه مسوقا ان يدل على مفهومه مقيدا بكونه مقصودا اصليا فيدخل القسم المتوسط ههنا فى السوق ولم يدخل فيه فيما سبق فاذا تمسك احد فى اباحة النكاح بقوله تعالى * فانكحوا ماطاب لكم * او فى اباحة البيع بقوله عز اسمه واحل الله البيع كان استدلالا بعبارة النص لاباشارته * ويؤيده ماذكرنا ماقال صدر الاسلام فى اصوله الحكم الثابت بعين النص اى بعبارته ماثبت به النص بنفسه وسياقه كقوله تعالى * واحل الله البيع وحرم الربوا * فعين النص يوجب اباحة البيع وحرمة الربوا والتفرقة : فسوى بين ماهو مقصود اصلى وهو الفرق وبين ماليس كذلك وهو حل البيع وحرمة الربوا فجعلهما ثابتين بعبارة النص لاباشارته قوله (والاستدلال باشارته) الاشارة الايماء فكأن السامع غفل عن المعنى المضمون فى النص لاقباله الى مادل عليه ظاهر الكلام فالنص يشيره اليه * وقوله لكنه غير مقصود تعرض لجانب المعنى وقوله ولاسيق له النص تعرض لجانب اللفظ * والضمير فى لكنه وله راجع الى ما وليس بظاهر من كل وجه لانه لما لم يسق له الكلام لابد من ان يكون فيه نوع غموض فيحتاج الى ضرب تأمل ولهذا لايقف عليه كل احد قال القاضى الامام وشمس الائمة رحمهما الله الاشارة من العبارة بمنزلة الكناية والتعريض من الصريح او المشكل من الواضح * ثم ان كان ذلك الغموض بحيث يزول بأدنى تأمل يقال هذه اشارة ظاهرة وان كان يحتاج الى زيادة فكرة يقال هذه اشارة غامضة (قوله ليس بظاهر من كل وجه) ليس من تمام التعريف

(بل هو)

كرجل ينظر ببصره الى الشئ ويدرك مع ذلك غيره باشارة لحظاته ونظيره قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم انما سيق النص لاستحقاق سهم من الغنيمة على سبيل الترجمة لما سبق واسم الفقراء اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا فى دار الحرب

بل هو ابتداء كلام والغرض منه الاشارة الى تعليل تسمية هذا القسم اشارة ولهذا قال فسميناه اشارة بالفاء * وقوله كرجل الى اخره تشبيه لما ثبت بالنظم غير مقصود فى ضمن ماهو المقصود بما ادرك بالبصر غير مقصود فى ضمن ماهو المقصود والغرض منه التنبيه على كون هذا القسم من محاسن الكلام واقسام البلاغة كما ان ادراك ماليس بمقصود بالنظر مع ادراك ماهو المقصود به من كمال قوة الابصار * واللحظ النظر بمؤخر العين ويدرك غيره باشارة لحظاته اى بلحظاته وكانها تشير الناظر الى غير ما اقبل عليه ليدركه * الضمير فى نظيره راجع الى ما فى قوله ما ثبت بنظمه لغة * على سبيل الترجمة بفتح الجيم اى التفسير ومنه الترجمان بفتح التاء والجيم وضمهما لمن يفسر كلام الغير * لما سبق وهو قوله تعالى *ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل *لا لما قبله وهو قوله* فلله وللرسول* لان قوله تعالى للفقراء بدل بما ذكرنا بتكرير العامل لا من قوله فلله وللرسول والمعطوف عليه لانه تعالى هو الغنى على الاطلاق ورسوله اجل قدرا من ان يطلق عليه اسم الفقير كيف وانه تعالى اخرج رسوله عن الفقراء بقوله عز اسمه * وينصرون الله ورسوله * اليه اشير فى الكشاف * وقيل هو معطوف على الاول بغير واو كما يقال هذا المال لزيد لبكر لعمرو كذا فى التيسير فعلى هذا لايكون ترجمة لما سبق بل يكون بيانا لمصرف آخر * وعلى التفسيرين السوق لبيان مصارف الخمس * واسم الفقراء اى وذكر هذا الاسم دون غيره اشارة الى ان الذين هاجروا من مكة قد زالت املاكهم عما خلفوا بها باستيلاء الكفار عليه لانه تعالى وصفهم بالفقر مع انهم كانوا مياسير بمكة بدليل قوله جل ذكره * اخرجوا من ديارهم واموالهم* والفقر على الحقيقة بزوال الملك لا ببعد اليد عن المال لان ضده الغنى وهو ملك المال لا قرب اليد من المال الاترى ان ابن السبيل غنى حقيقة وان بعدت يده عن المال لقيام الملك ولهذا وجب عليه الزكوة والمكاتب فقير حقيقة ولو اصاب مالا عظيما لعدم الملك حقيقة فلهذا قلنا ان استيلاءهم بشرط الاحراز سبب للملك اذ لو لم يكن كذلك لسماهم ابناء السبيل لانه اسم لمن بعدت يده عن المال مع قيام الملك فيه * وهذه من الاشارات الظاهرة التى تعرف بادنى تأمل الا ان الشافعى رحمه الله لم يعمل بها وقال انما سماهم فقراء ولم يسمهم ابناء السبيل لانه اسم لمن له مال فى وطنه وهو بعيد عنه ويطمع ان يصل اليه وانهم لم يكونوا مسافرين بالمدينة بل توطنوا بها وانقطعت اطماعهم بالكلية عن اموالهم فلم يستقم ان يسموا بابن السبيل ولكنهم لما كانوا محتاجين حقيقة وانقطع عنهم ثمرات اموالهم بالكلية وان كانت باقية على ملكهم صحت تسميتهم فقراء تجوزا كانه لا مال لهم اصلا كما صحت تسمية الكافر اصم واعمى وابكم وعديم العقل فى قوله تعالى عز وجل *صم بكم عمى فهم لايعقلون* بهذا الطريق * والدليل على صرفه الى المجاز قوله تعالى* ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا* وليس المراد نفى السبيل الحسى بالاجماع فيرجع النفى الى السبيل الشرعى والتملك بالقهر الذى هو عدوان محض اقوى جهات السبيل *

وماروى ان عيينة بن حصن اغار على سرح بالمدينة وفيها ناقة رسول الله العضباء واسر امرأة الراعي قالت المرأة فلما جن الليل قصدت للفرار فاوضعت يدى على بعير الا رغا حتى وضعت يدى على ناقة رسول الله العضباء فركبتها وقلت ان نجانى الله عليها فلله على ان انحرها فلما اتيت رسول الله عليه السلام وقصصت عليه القصة قال عليه السلام * بئس ماجازيتها لا نذر فيما لا يملكه ابن آدم وانها ناقة من ابلى ارجعى الى اهلك على اسم الله تعالى * ولكنا نقول لا حجة له فى الآية لانها تدل على نفى سبيلهم على المؤمنين لا على اموالهم وهم لا يملكونها بالاستيلاء اينما انما الكلام فى الاموال * اوالمراد نفى السبيل فى الآخرة كما قال ابن عباس رضى الله عنهما بدليل قوله * فالله يحكم بينهم يوم القيامة * اونفى الحجة كما قال السدى ولا فيما ذكر من الحديث لانه معارض بما روى ان عليا رضى الله عنه قال للنبى صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة الا تنزل دارك يعنى الدار التى ورثها النبى عليه السلام من خديجة رضى الله عنها وقد كان استولى عليها عقيل بعد هجرته فقال وهل ترك لنا عقيل من دار * ولا يقال انما قال ذلك لانه كان خربها ولم تبق صالحة للنزول لان قول على رضى الله عنه الا تنزل دارك يأبى ذلك * وتأول بان عيينة لم يحرزها بدار الحرب فلم يملكها ولا ملكت المرأة فلهذا استردها منها وجعل نذرها فيما لا تملك فلما لم يصلح ماذكر من القرآن صارفا للفظ الفقراء الى المجاز يحمل على الحقيقة اذهى الاصل فى الكلام * فالحاصل ان الاشارة قد تكون موجبة لموجبها قطعا مثل العبارة مثلها فى قوله تعالى * وعلى المولود له رزقهن * وقد لا توجب قطعا وذلك عند اشتراك معنى الحقيقة والمجاز مرادا بالكلام فاما كونها حجة فلا خلاف فيه قوله (وقوله عزوجل) اما معطوف على قوله قوله تعالى للفقراء وقوله سيق لكذا جملة مستأنفة لا محل لها من الاعراب واما مبتدأ وسيق خبره فيكون مرفوع المحل واشار عطف على سيق والضمير المستكن فيهما يرجع الى القول وكذا البارز فى بقوله اى سيق هذا القول لكذا واشار هذا المسوق بقوله وعلى المولود له الى كذا فكانه قدر المسوق قائلا هذا الكلام * او الضمير المستكن فى اشار والبارز فى بقوله يرجعان الى ما دل عليه قوله سيق من السائق وهو الله تعالى ان جاز ذلك وكانه هو مراد المصنف اى سيق هذا القول لكذا واشار السائق هذا القول وهو الله تعالى بقوله وعلى المولود له الى كذا * اوالباء فى بقوله زائدة واشار مسند الى القول والضمير البارز راجع الى الله اى سيق قول الله وهو وعلى المولود له الى اخره لكذا واشار قوله وعلى المولود له الى كذا وفى الكل بعد * ولو قيل اشير لكان احسن قوله جل ذكره وعلى المولود له اى وعلى الذى ولدله وهو الاب * وله فى محل الرفع على الفاعلية نحو عليهم فى غير المغضوب عليهم * رزقهن وكسوتهن اى طعام الوالدات ولباسهن * بالمعروف اى من غير اسراف ولا تقتير نظرا للجانبين * اوتفسيره ماذكر بعده فى الآية * ثم ان كان المراد من الوالدات

وقوله وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق لاثبات النفقة واشار بقوله تعالى وعلى المولود له الى ان النسب الى الآباء

في اول الآية المطلقات وهو الظاهر بدليل ان ماقبل الآية ومابعدها في ذكر المطلقات فالمراد ايجاب اصل الرزق والكسوة على طريق الاجر لانهن يحتجن الى مايقمن به ابدانهن لان الولد انما يتغذى باللبن وانما يحصل لها ذلك بالاغتذاء وتحتاج هي الى التستر فكان هذا من الحوائج الضرورية كذا في التيسير * وان كان المراد منها المنكوحات بدليل ذكر الرزق والكسوة دون الاجر فالمراد ايجاب فضل الطعام والكسوة الذي تحتاج اليه في حالة الرضاع لا اصل النفقة لان ذلك واجب بالنكاح * وعلى التقديرين الكلام مسوق لبيان ايجاب اصل النفقة او فضلها على الاب * وفي ذكر المولود له دون ذكر الوالد اشارة الى ان النسب الى الاب لانه تعالى اضاف الولد اليه بحرف الاختصاص فيدل على انه هو المختص بالنسبة اليه حتى لو كان الاب قرشيا والام اعجمية يعد الولد قرشيا في باب الكفاءة والامامة الكبرى وفي العكس بالعكس * ولهذا قيل (شعر) وانما امهات الناس اوعية * مستودعات وللانساب آباء * وفيه تنبيه ايضا على علة ايجاب هذه النفقة والكسوة على الآباء اي الوالدات لما ولدن لهم فكان عليهم ان يرزقوهن ويكسوهن اذا ارضعن اولادهم كالاظآر الا ترى انه ذكره باسم الوالد حيث لم يكن هذا المعنى وهو قوله تعالى * واخشوا يوما لا يجزى والد عن ولده * الآية قوله (والى قوله) اى قول النبي عليه السلام انت ومالك لابيك * روى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رجلا اتى النبي عليه السلام فقال ان لي مالا وان والدي يحتاج الى مالي قال انت ومالك لوالدك * وفي رواية لوالدك كذا في المصابيح * وذكر في الكشاف شكا رجل الى رسول الله عليه السلام اباه وانه يأخذ ماله فدعا به فاذا هو شيخ يتوكأ على عصا فسأله فقال انه كان ضعيفا وانا قوي وفقيرا وانا غني فكنت لا امنعه شيئا من مالي واليوم انا ضعيف وهو قوي وانا فقير وهو غني ويبخل علي بماله فبكى عليه السلام وقال مامن حجر ولا مدر يسمع هذا الا بكى ثم قال للولد انت ومالك لابيك * وذكر الامام ظهير الدين البخاري في فوائده ان شيخا اتى النبي عليه السلام وقال ان ابني هذا له مال كثير وانه لا ينفق علي من ماله فنزل جبرائيل عليه السلام وقال ان هذا الشيخ قد انشأ في ابنه ابياتا ماقرع سمع بمثلها فاستنشدها فانشدها الشيخ وقال * غذوتك مولودا ومنتك يافعا * تعل بما احني عليك وتنهل * اذا ليلة ضافتك بالسقم لم ابت * لسقمك الا ساهرا اتململ * كأني انا المطروق دونك بالذي * طرقت به دوني وعيني تهمل * فلما بلغت السن والغاية التي * اليها مدى ما كنت فيك اؤمل * جعلت جزائي غلظة وفظاظة * كانك انت المنعم المتفضل * فليتك اذ لم ترع حق ابوتي * فعلت كما الجار المجاور يفعل * تراه معد الخلاف كانه * برد على اهل الصواب موكل * فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال انت ومالك لابيك * بهذا الحديث يدل على ان للاب حق التملك في مال ولده لان ظاهره وان دل على ثبوت حقيقة الملك له لكنه لما تخلف بالاجماع وبقوله عليه السلام * الرجل احق بماله من والده وولده والناس اجمعين * ثبت به حق التملك له في ماله فيتملكه

والى قوله عليه السلام انت ومالك لابيك وقوله

عندالحاجة بغيرعوض ان كانت من الحوائج الاصلية وبعوض ان لم يكن كذلك وان له تأويلا فى نفسه فلا يعاقب باتلاف ولده كما لا يعاقب باتلاف عبده وقد عرف تحقيقه فى موضعه فالنص المذكور باشارته ايد هذا الحديث وازره لان موافقة الحديث الكتاب من دلائل صحة الحديث لقوله عليه السلام* وماوافق فاقبلوه *فهذا معنى قوله واشار الى قوله انت ومالك لابيك قوله(تعالى وحمله وفصاله) المراد بيان مدة الرضاع لا الفطام ولكن عبر عن الرضاع به لان الرضاع يليه الفصال ويلابسه لانه ينتهى به والغرض هو الدلالة على الرضاع التام المنتهى بالفصال ووقته * ثم المراد من الحمل ان كان هو الحمل بالايدى اذ الطفل يحمل باليد فى هذه المدة غالبا فالمدة المذكورة للحمل والفصال جميعا ولا تعرض للحمل فى البطن حينئذ فى الاية فلا يكون الاشارة المذكورة ثابتة فيها ويكون الآية حجة لابى حنيفة رحمه الله فى ان اكثر مدة الرضاع ثلثون شهرا * ويحمل على هذا التقدير قوله تعالى* حولين كاملين* وفصاله فى عامين * على بيان مدة وجوب اجر الرضاع على الاب دفعا للتعارض* وان كان المراد منه الحمل فى البطن كما ذهب اليه الجمهور وهو الظاهر فالاشارة ثابتة ولا يمكن التمسك لابى حنيفة بها فى تلك المسئلة بل يتمسك له بالمعقول وهو ان اللبن كما يغذى الصبى قبل الحولين يغذيه بعدهما والفطام لا تحصل فى ساعة واحدة بل يفطم درجة فدرجة حتى ييبس اللبن ويتعود الصبى الطعام فلابد من زيادة على حولين لمدة الفطام فاذا وجبت الزيادة قدرنا تلك الزيادة بادنى مدة الحمل وذلك ستة اشهر اعتبارا للانتهاء بالابتداء كذا فى المبسوط * ثم هذا النص مسوق لبيان منة الوالدة لانه تعالى امر بالاحسان الى الوالدين ثم بين السبب فى جانب الام بقوله* حملته امه كرها* اى ذات كره على الحال او حملا ذا كره على الصفة للمصدر والكره المشقة * ثم زاد فى البيان بقوله* وحمله وفصاله ثلثون شهرا * اى مشقة الحمل لم يكن مقتصرة على زمان قليل بل هى مع مشقات الرضاع ممتدة هذه المدة * وفيه اشارة الى ان اقل مدة الحمل ستة اشهر كما قال على او ابن عباس رضى الله عنهم فيما روى ان امرأة ولدت لستة اشهر من وقت التزوج فرفع ذلك الى عمر وفى رواية الى عثمان رضى الله عنهما فهم برجمها فقال على او ابن عباس رضى الله عنهم اما انها لو خاصمتكم بكتاب الله لخصمتكم اى غلبتكم فى الخصومة قال الله تعالى * وحمله وفصاله ثلثون شهرا * وقال عز اسمه * والوالدات يرضعن اولادهن حولين* كاملين * فبقى ستة اشهر لحملها فاخذ عمر بقوله واثنى عليه ودرأ عنها الحد * قال ابو اليسر رحمه الله وهذه اشارة غامضة وقف عليها عبد الله بن عباس بدقة فهمه وقد اختفى هذا الحكم على الصحابة فلما اظهره قبلوا منه * ولا يقال لابد فى الاشارة من لفظ يدل على المشار اليه وليس ذلك فيما ذكرت بل هو من قبيل بيان الضرورة كما سيأتى بيانه ان شاء الله تعالى لانا نقول قوله ثلثون يشمل افراده مطابقة فيكون الستة بعض مدلوله فيكون ثابتا بالنظم ولا منافاة بين بيان الضرورة والاشارة فليكن بيان ضرورة ايضا

وحمله وفصاله ثلثون شهرا سيق لاثبات منة الوالدة على الولد وفيه اشارة الى ان اقل مدة الحمل ستة اشهر اذا رفعت مدة الرضاع وهذا القسم هو الثابت بعينه

(فان قيل) العادة المستمرة فى مدة الحمل تسعة اشهر فكان المناسب فى مقام بيان المنة ذكر الاكثر المعتاد لاذكر الاقل النادر كما فى جانب الفصال (قلنا) قد قيل نزلت الآية فى ابى بكر رضى الله عنه حملته امه بمشقة ثم وضعته على تمام ستة اشهر وقيل نزلت فى الحسن او الحسين رضى الله تعالى عنهما وضعته امه على ماذكر من المدة كذا فى شرح التأويلات فاذا كان كذلك لايستقيم ذكر ماوراءها لئلا يؤدى الى الكذب * ولان هذه المدة اقل مدة الحمل اذ الانسان لايعيش اذا ولد لاقل من ستة اشهر فيكون مشقة الحمل فى هذه المدة موجودة لامحالة فى حق كل مخاطب فيكون اعتبار ماهو المتيقن به لكونه ملزما للمنة لامحالة ادخل فى باب المناسبة بخلاف الفصال لانه لاحد لجانب القلة فيه بل لايتيقن فى نفس الرضاع اذ يجوز ان يعيش الانسان بدون ارتضاع من الام فلاجرم اعتبر فيه الاكثر لانه هو الغالب فيه اذ الرضاع اختيارى والشفقة حاملة على تكميل المدة فصار فى التقدير كانه قيل قد حملته بستة اشهر لامحالة ان لم تحمله اكثر منها وارضعته سنتين فوجب عليه الاحسان اليها * دلالة النص هى فهم غير المنطوق من المنطوق بسياق الكلام ومقصوده * وقيل هى الجمع بين المنصوص وغير المنصوص بالمعنى اللغوى * ويسميها عامة الاصوليين فحوى الخطاب لان فحوى الكلام معناه كذا فى الصحاح * وفى الاساس عرفت فى فحوى كلامه اى فيما تنسمت من مراده بما تكلم به مأخوذ من الفحاء وهو ابزار القدر * ويسميها بعض اصحاب الشافعى مفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ فى محل السكوت موافق لمدلوله فى محل النطق قوله (بمعنى النص لغة) اى بمعناه اللغوى لابمعناه الشرعى * ولغة تميز * لااجتهادا ولا استنباطا ترادف وهذا نفى كونه قياسا * واعلم ان الحكم انما يثبت بالدلالة اذا عرف المعنى المقصود من الحكم المنصوص كما عرف ان المقصود من تحريم التأفيف والنهر كف الاذى عن الوالدين لان سوق الكلام لبيان احترامهما فيثبت الحكم فى الضرب والشتم بطريق التنبيه وكما عرف ان الغرض من تحريم اكل مال اليتيم فى قوله تعالى * ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما * ترك التعرض لها فيثبت الحكم فى الاحراق والاهلاك ايضا ولولا هذه المعرفة لما لزم من تحريم التأفيف تحريم الضرب اذ قد يقول السلطان للجلاد اذا امره بقتل ملك منازع له لاتقل له اف ولكن اقتله لكون القتل اشد فى دفع محذور المنازعة من التأفيف ويقول الرجل والله ماقلت لفلان اف وقد ضربه والله مااكلت مال فلان وقد احرقه فلا يحنث * ثم ان كان ذلك المعنى المقصود معلوما قطعا كما فى تحريم التأفيف فالدلالة قطعية وان احتمل ان يكون غيره هو المقصود كما فى ايجاب الكفارة على المفطر بالاكل والشرب فهى ظنية * ولما توقف ثبوت الحكم بالدلالة على معرفة المعنى ولابد فى معرفته من نوع نظر ظن بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعى وغيرهم ان الدلالة قياس جلى فقالوا لما توقف على ماذكرنا وقد وجد اصل كالتأفيف مثلا وفرع كالضرب وعلة جامعة مؤثرة كدفع الاذى يكون قياسا اذ لامعنى للقياس الا ذلك الا انه لما كان ظاهرا سميناه جليا * وليس كما ظنوا

واما الثابت بدلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهادا ولا استنباطا مثل قوله تعالى ولا تقل لهما اف هذا قول معلوم بظاهره معلوم بمعناه وهو الاذى

على ماذهب اليه الجمهور ولان الاصل فى القياس لايجوز ان يكون جزأ من الفرع بالاجماع وقد يكون فى هذا النوع ماتخيلوه اصلا جزأ مما تخيلوه فرعا كما لوقال السيد لعبده لاتعط زيدا ذرة فانه يدل على منعه من اعطاء مافوق الذرة مع ان الذرة المنصوصة داخلة فيمازاد عليها ولانه كان ثابتا قبل شرع القياس فعلم انه من الدلالات اللفظية وليس بقياس * ولهذا اتفق اهل العلم على صحة الاحتجاج به من مثبتى القياس ونفاته الاما نقل عن داود الظاهرى لفهم المعنى منه على سبيل القطع او الظن قوله (وهذا معنى يفهم منه لغة) اى الاذى يفهم من التأفيف لغة لارأيا كمعنى الايلام من الضرب يعنى اذا قيل اضرب فلانا اولاتضربه يفهم منه لغة ان المقصود ايصال الالم بهذا الطريق اليه او منعه عنه ولهذا لوحلف لايضربه فضربه بعد الموت لايحنث ولوحلف ليضربنه فلم يضربه الابعد الموت لم يبر فكذلك معنى الاذى من التأفيف * ثم تعدى حكمه اى حكم التأفيف وهو الحرمة الى الضرب والشتم بذلك المعنى للتيقن بتعلق الحرمة به لابالصورة حتى ان من لايعرف هذا المعنى من هذا اللفظ اوكان من قوم هذا فى لغتهم اكرام لم يثبت الحرمة فى حقه * ولو تعلق الحكم بالايذاء فى التأفيف صار فى التقدير كأن قيل لاتؤذ هما فثبتت الحرمة عامة * ولايقال ينبغى ان يحرم التأفيف للوالدين وان لم يعرف المتكلم معناه اواستعمله بجهة الاكرام لان العبرة للمنصوص عليه فى محل النص لاللمعنى كما فى اداء نصف صاع من تمر قيمته نصف صاع من بر عن نصف صاع من بر بطريق القيمة فى صدقة الفطر فانه لايجوز لما ذكرنا * لانا نقول ذلك فيما اذا كان المعنى ثابتا بالاجتهاد فيكون ظنيا وانه لايظهر فى مقابلة القطع فاما اذا كان المعنى ثابتا بالنص وعرف قطعا ان الحكم متعلق به فالحكم يدور على هذا المعنى لاغير كطهارة سؤر الهرة لما تعلقت بالطوف فى قوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة الحديث كان سؤر الهرة الوحشية نجسا مع قيام النص لعدم الطوف * وحاصل فرق المصنف ان المفهوم بالقياس نظرى ولهذا شرط فى القايس اهلية الاجتهاد بخلاف مانحن فيه لانه ضرورى او بمنزلته لانا نجد انفسنا كنفة اليه فى اول سماعنا هذه اللفظة ولهذا شارك اهل الرأى غيرهم فيه فلايكون قياسا لانتفاء المشروط بانتفاء الشرط قوله (وانه يعمل عمل النص) اى هذا النوع وهو دلالة النص يثبت به عند المصنف مايثبت بالنصوص حتى الحدود والكفارات وكذا عند من جعله قياسا من اصحاب الشافعى لانها تثبت بالقياس عندهم فاما عند من جعله قياسا من اصحابنا فلايثبت به الحدود والكفارات لانها لاتثبت بالقياس عندنا فهذا هو فائدة الخلاف واليه اشار المصنف فيمابعد * وسمعت من شيخى قدس الله روحه وهوكان اعلى كعبا من ان يجازف او يتكلم من غير تحقيق انها تثبت بمثل هذا القياس عندهم كما تثبت بالقياس الذى علته منصوصة فعلى هذا لايظهر فائدة الخلاف ويكون الخلاف لفظيا * ويؤيده ماذكر الغزالى فى المستصفى وقد اختلفوا فى تسمية هذا القسم قياسا وبعد تسميته قياسا لانه لايحتاج فيه الى فكرة واستنباط علة ومن سماه قياسا اعترف بانه مقطوع به ولا مشاحة فى الاسامى فمن كان القياس عنده

وهذا معنى يفهم منه لغة حتى شارك فيه غير الفقهاء اهل الرأى والاجتهاد كمعنى الايلام من الضرب ثم يتعدى حكمه الى الضرب والشتم بذلك المعنى فمن حيث انه كان معنى لاعبارة لم نسمه نصا ومن حيث انه ثبت به لغة لا استنباطا يسمى دلالة وانه يعمل عمل النص *

عبارة عن نوع من الالحاق يشمل هذه الصورة ولامشاحة فى عبارة قوله (واماالثابت باقتضاء النص الى آخره) الاقتضاء الطلب ومنه اقتضى الدين وتقاضاه اى طلبه * قيل فى تفسير المقتضى هوما اضمر فى الكلام ضرورة صدق المتكلم ونحوه * وقيل هوالذى لايدل عليه اللفظ ولايكون منطوقا لكن يكون من ضرورة اللفظ * وقال القاضى الامام هو زيادة على النص لم يتحقق معنى النص بدونها فاقتضاها النص ليتحقق معناه ولايلغو وهذه العبارات تؤدى معنى واحدا ولابد من زيادة قيد فى التعريف على مذهب من جعل المحذوف قسما اخر وهوان يقال هو ماثبت زيادة على النص لتصحيحه شرعا * واعلم ان الشرع متى دل على زيادة شئ فى الكلام لصيانته عن اللغو ونحوه فالحامل على الزيادة وهو صيانة الكلام هوالمقتضى والمزيدهوالمقتضى ودلالة الشرع على ان هذا الكلام لايصح الابالزيادة هوالاقتضاء كذاذكر بعض المحققين * وقيل الكلام الذى لايصح شرعا الابالزيادة هوالمقتضى وطلبه الزيادة هوالاقتضاء والمزيد هو المقتضى وماثبت به هوحكم المقتضى * ومثاله المشهورقولك لغيرك اعتق عبدك عنى بالف فنفس هذاالكلام هو المقتضى لعدم صحته فى نفسه شرعا وطلبه مايصح به اقتضاء ومازيد عليه وهو البيع مقتضى وماثبت بالبيع وهو الملك حكم المقتضى وسيأتى الكلام فيه ان شاء الله تعالى * واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من لفظة الثابت ان كان المقتضى لانه هو الثابت باقتضاء النص فمعنى قوله واماالثابت باقتضاء النص واما المقتضى * والضمير المستكن فى لم يعمل والبارز فى عليه راجعان الى النص * ويقرأ بشرط تقدم على الاضافة ويكون التنوين فى تقدم عوضا عن المضاف اليه وهوالضمير العائد الى ما اى بشرط تقدمه كمايقتضيه هذا المقام وكذا ذكر المصنف فيمابعد وذلك وهذا اشارتان الى الثابت * والمقتضى بالفتح فى قوله بواسطة المقتضى بمعنى الاقتضاء لان زنة المفعول من اوزان المصادر فى المنشعبات * واللام فيه بدل الاضافة * والفاء فى فان اشارة الى تعليل تسميته بهذا الاسم اوالى تعليل اشتراط تقدمه عليه * وهى فى فصار لبيان كونه نتيجة للجملة الاولى * وتقدير الكلام واما المقتضى فالشئ الذى لم يعمل النص اى لم يفد شيئا ولم يوجب حكما الابشرط تقدم ذلك الشئ على النص وانما سمى هذا الشئ بالمقتضى لانه امر اقتضاء النص وانماشرط تقدمه عليه لان ذلك امر اقتضاء النص لصحة ماتناول النص اياه فتكون صحة النص متوقفة عليه توقف المشروط على الشرط فيقدم لامحالة ولما اقتضى النص ذلك الشئ لصحته صار ذلك الشئ مضافا الى النص بواسطة اقتضاء النص اياه * ويؤكد هذا الوجه ما ذكر شمس الائمة رحمه الله المقتضى عبارة عن زيادة على المنصوص بشرط تقدمه ليصير المنظوم مفيدا اوموجبا للحكم وبدونه لا يمكن اعمال المنظوم * ورأيت فى بعض الشروح واماالثابت بطلب النص لنفسه فشئ لم يعمل النص بدون تقدمه

واماالثابت باقتضاء النص فما لم يعمل الا بشرط تقدم عليه فان ذلك امراقتضاه النص لصحة ماتناوله فصار هذامضافاالى النص بواسطة المقتضى وكان كالثابت بالنص

و علامته ان يصح به المذكور ولا يلغى عند ظهوره و يصلح لما اريد به فاما قوله تعالى و اسئل القرية فان الاهل غير مقتضى لانه اذا ثبت لم يتحقق فى القرية ما اضيف اليه بل هذا

على النص فان النص اقتضاه ليكون متناوله صحيحا فصار متناول النص مضافا الى النص لكن بواسطة المقتضى اذ او لم يكن المقتضى لما صح ما تناوله النص واذا لم يصح لا يكون مضافا الى النص كقوله عليه السلام * شراء القريب اعتاق * اضاف الاعتاق الى الشراء بواسطة مقتضاه وهو الملك هو الذى يوجب العتق فى القريب لا الشراء ولولا المقتضى لما صح اضافة الاعتاق الى الشراء فجعل هذا الشارح اسم الاشارة راجعا الى ما فى ما تناوله وهذا وجه حسن ايضا وان كان المراد من الثابت حكم المقتضى كان المراد من الثابت الحكم فيما تقدم فالاقتضاء بمعنى المقتضى ويقرأ بشرط بالتنوين والجملة بعده صفة له * وذلك اشارة الى الشرط * وهذا الى الثابت * والمقتضى بمعنى المفعول * والفاء فى فان للاشارة الى تعليل التقدم لا غير * وهى فى فصار للاشارة الى كون اضافة الحكم نتيجة للاقتضاء * وتقديره واما الحكم الثابت بمقتضى النص فالم يعمل النص فى اثباته اى لم يوجبه الا بشرط تقدم على النص وانما تقدم ذلك الشرط لانه امر اقتضاه النص لصحة متناوله ولما كان مثبت ذلك الحكم مضافا الى النص لان النص اقتضاه صار الحكم مضافا الى النص ايضا بواسطته فلا يكون ثابتا بالرأى واليه اشار بقوله فكان كالثابت بالنص اى الحكم الثابت بالمقتضى او المقتضى على الوجه الاول كالثابت بالنص * قال شمس الائمة فعرفنا ان الثابت بطريق الاقتضاء بمنزلة الثابت بدلالة النص لا بمنزلة الثابت بطريق القياس * ويؤيد هذا الوجه ما قال صدر الاسلام ابو اليسر رحمه الله واما الحكم الثابت بمقتضى النص فاثبت بشئ زائد على النص اقتضاه النص فيكون الحكم ثابتا بالنص لان المقتضى ثابت بالنص والحكم ثبت بالمقتضى فيكون المقتضى مع حكمه ثابتين بالنص قوله (وعلامته الى اخره) اعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا وجميع اصحاب الشافعى وجميع المعتزلة جعلوا ما يضمر فى الكلام لتصحيحه ثلاثة اقسام * ما اضمر ضرورة صدق المتكلم كقوله عليه السلام * رفع عن امتى الخطاء الحديث * وما اضمر لصحته عقلا كقوله تعالى اخبارا و اسئل القرية * وما اضمر لصحته شرعا كقول الرجل اعتق عبدك عنى بالف وسموا الكل مقتضى ولهذا قالوا فى تحديده هو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وهو مذهب القاضى الامام ابى زيد * ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى القول بجواز العموم فى الاقسام الثلاثة وهو مذهب الشافعى وبعضهم الى القول بعدم جوازه فى جميعها وهو مذهب القاضى الامام * وخالفهم المصنف وشمس الائمة وصدر الاسلام وصاحب الميزان فى ذلك فاطلقوا اسم المقتضى على ما اضمر لصحة الكلام شرعا فقط وجعلوا ما وراءه قسما واحدا وسموه محذوفا او مضمرا وقالوا بجواز العموم فى المحذوف دون المقتضى الا ابا اليسر فانه لم يقل بعموم المحذوف ايضا وان سلم انه غير المقتضى وسيأتيك الكلام فيه مشروحا ان شاء الله عز وجل فلما كان كذلك اراد الشيخ ان يفرق بين المقتضى والمحذوف ببيان العلامة *

فقال وعلامته اى علامة المقتضى ان يصح به اى بالمقتضى المذكور اى يصير مفيدا لمعناه
وموجبا لما تناوله * وفى بعض النسخ ولايلغى عند ظهوره اى لايتغير ظاهر الكلام عن
حاله واعرابه عند التصريح به كذا قيل بل يبقى كما كان قبله * ويصلح بنصب الحاء اى
المذكور لما اريد به من المعنى اى لايتغير معناه ايضا * وبمجموع ماذكر يقع الفرق بينه
وبين المحذوف لان بالمحذوف وان كان يصح المذكور الا انه ربما يتغير به ظاهر الكلام عن
حاله واعرابه كما فى قوله واسأل القرية وربما لم يتغير ولكنه لايبقى صالحا لما اريد به لتغير معناه
كما لو تزوج عبد بغير اذن سيده فاخبر المولى فقال طلقها لايثبت الاجازة اقتضاء وان كان
يصح المذكور به ولايتغير ظاهره عن حاله لكنه لايبقى صالحا لما اريد به لان دلالة حال
العبد وهو تمرده على مولاه بهذا التزوج يدل على ان غرض المولى رد العقد والمتاركة فانه
يسمى طلاقا لا ابقاء النكاح وانه فى ولايته فيصح الامر فلو ثبتت الاجازة اقتضاء لم يبق
قوله طلقها صالحا لما اريد به وهو ايجاب المتاركة بل يصير امرا للعبد بالطلاق وليس فى
ولايته ذلك فلا يصح الامر * بخلاف ما اذا زوجه فضولى فبلغه الخبر فقال طلقها حيث
يثبت الاجازة اقتضاء لانه يبقى الكلام صالحا لما اريد به كما كان لانه يملك التطليق بعد الاجازة
كما كان يملكه قبلها فيملك الامر به ايضا * وان قرئ ولا يصلح بالرفع ويجعل الضمير عائدا الى
المقتضى مع انه يلزم منه انتشار الضمير فمعناه ويصلح المقتضى لما اريد به من تصحيح الكلام
وذلك بان يمكن اثباته تبعا للمقتضى * قال ابو اليسر رحمه الله الشئ انما يثبت بطريق
الاقتضاء اذا كان تابعا للمصرح لان المقتضى يصير تابعا للمصرح فى الثبوت فينبغى
ان يكون تابعا فى الجملة حتى يصلح ان يصير تابعا له فى الثبوت او يكون مثله لان
الشئ قد يستتبع مثله ولا يجوز ان يكون اصلا له البتة ولهذا قلنا لو قال لامرأته يدك طالق لا يقع
الطلاق ولا يقتضى ذكر اليد ذكر النفس وان كان الطلاق لا يقع على اليد الا بعد وقوعه على
النفس لان النفس اصل اليد فلا يجوز ان تصير تابعة لها فى الذكر والثبوت لانه
يؤدى الى ان يصير الاصل تبعا والتبع اصلا وكذا حكم النكاح والبيع وهذا بلا خلاف
بيننا وبين الشافعى الا ان عنده يقع الطلاق باضافته الى اليد بطريق آخر وانما
الاختلاف فى عمومه ، هذا لفظه وعن هذا قلنا اذا قال لعبده كفر بهذا العبد
عن يمينك لا يثبت الاعتاق اقتضاء لان اهلية الاعتاق اصل لسائر التصرفات فلا تثبت
تبعا * وكذلك قلنا ان الكفار لا يخاطبون بالشرائع اذ لو خوطبوا بها لثبت الايمان مقتضى
تبعا لها ولا يصح اذ جميع الاحكام الشرعية تبع للايمان * وكذلك ذكر فى دعوى الجامع
اذا ادعى على اخر انك اخى لابى وامى فان كان يدعى عليه حقا صحت الدعوى وقبلت
الشهادة على ذلك والا فلا لان الاخوة حق يبتنى على البنوة على الغائب وذلك اصل
وهذا تابع له فلم يجز ان يصير ذلك مقتضى هذا فبقى هذا حقا على غائب فلم يسمع فان ادعى
حقا مقصودا صارت الاخوة والبنوة مقتضاه وتبعا له فوجب القضاء به غير مقتضى

وان كان يشبه المقتضى من وجه لانه اى لان الاصل اذا ثبت اى صرح به
مااضيف اليه اى السؤال الذى نسب الى القرية وتعلق بها، والضمير فى اليه راجع الى
القرية على تأويل المذكور او المسؤل هذا هو المشهور فى مثل هذا الضمير ولكن التحقيق
فيه ان التأنيث انما يجب مراعاة حقه اذا كان مرتبا على المذكر بزيادة حرف على صيغة
التذكير كضارب وضاربة او بصيغة غير صيغة التذكير اى يكون له مذكر فى الجملة فاذا كان
كذلك يلزم مراعاة حق التذكير والتأنيث واذا لم يكن كذلك سقط اعتباره لعدم الترتيب
وتعذر المراعاة كما فى لفظ المعرفة والنكرة مثلا فان تأنيثهما لما لم يكن مرتبا على التذكير
اذ ليس لهما مذكر لا بنقصان حرف التأنيث ولا بصيغة اخرى استوى فيهما التذكير
والتأنيث سواء وصفت به نحو اسم معرفة واسم نكرة او جعلته خبرا نحو زيد معرفة والرجل
معرفة بخلاف المعرفة والنكرة لان تأنيثهما مرتب فامكن المراعاة ونظيرهما لفظا اسم وشئ
فتقول هذا اسم وهذه اسم وهذا شئ وهذه اسم وكذا الفعل والحرف تقول ضربت
فعل وضرب فعل وربت حرف ومن حرف فلا تقول هذا اسم وهذه اسمة وهذا شئ
وهذه شيئة وضرب فعل وضربت فعلة ومن حرف وربت حرفة فتبين ان التذكير
والتأنيث اذا لم يكونا مرتبين لم يراع حقهما كذا فى المحصل فى شرح المفصل * ولهذا قال
جار الله فى المفصل فى المضمرات والضمير فى قولهم ربه رجلا نكرة مبهم ولم يقل مبهمة
ولما كان تأنيث القرية غير مرتب استوى فيه التذكير والتأنيث * وليكن هذا على ذكر
منك فانك تحتاج اليه فى هذا الكتاب كثيرا قوله (من باب الاضمار) جعله من باب
الاضمار هنا وسماه فيما بعد محذوفا والاضمار ماله اثر فى اللفظ كقوله وبلدة اى ورب
بلدة وقوله الله لافعلن بالجر والحذف بخلافه كقوله تعالى واختار موسى قومه * اى من
قومه وقول الرجل الله لافعلن بالنصب وماذكر من النظير من هذا القبيل فكان تسميته
بالمحذوف اولى وماذكره ههنا توسع * ومثاله اى مثال المقتضى الامر بالتحرير وهو قوله
تعالى فتحرير رقبة لانه فى معنى الامر اى فحرروا رقبة مقتض للملك لان تحرير الحر لا يتصور
وكذا تحرير ملك الغير عن نفسه فصار التقدير فعليه تحرير رقبة مملوكة له ثم اذا قدر
مذكورا لم يتغير موجب الكلام وبقى صالحا لما اريد به وهو التكفير * وذكر السيد الامام
ابو القاسم رحمه الله والثابت مقتضى نحو قوله تعالى * وصاحبهما فى الدنيا معروفا * ولا يتحقق
المصاحبة الا بالانفاق وترك القتل فيثبت حرمة القتل ووجوب الانفاق مقتضا سابقا عليه *
هذا اشارة الى ماسبق من قوله الخاص كذا الى ما انتهى اليه * وبيان ترتيبها اى فى البعض
لانه لم يتبين الترتيب فى الكل * والفصل الرابع اى من البيان فكانه جعل بيان معانيها
لغة فصلا وبيان معانيها شرعا فصلا وبيان ترتيبها عند التعارض فصلا وبيان الاحكام
رابع الفصول والله اعلم

من باب الاضمار لان صحة المقتضى انما يكون لصحة المقتضى ومثاله الامر بالتحرير للتكفير مقتض للملك ولم يذكر هذا لبيان معرفة تفسير هذه الاصول لغة وتفسير معانيها وبيان ترتيبها والفصل الرابع فى بيان احكامها والله اعلم بالصواب

(باب)

باب معرفة احكام الخصوص

الباب النوع وَمنه قوله عليه السلام *من تعلم بابا من العلم* اى نوعا منه قوله (يتناول الخصوص) اى مدلوله * قطعا تميز اى على وجه انقطع ارادة الغير عنه *ويقينا اى ثبوتا فى ذاته من غير شك *واليقين العلم وزوال الشك فعيل من يقن الامر يقنا لازم ومتعد * بلا شبهه تأكيد آخر ببيان النتيجة لانه اذا ثبت فى ذاته وانقطع عنه ارادة الغير لاتبقى فيه شبهة لامحالة *والغرض من التأكيد مرتين المبالغة فى نفى قول من قال انه ليس بقطعى لبقاء الاحتمال ولهذا قدم قطعا على يقينا وان كان من قضية الكلام تقديم اليقين على القطع لان المنازعة لم تقع فى ثبوت موضوعه بل هى وقعت فى قطع الاحتمال فكان هذا هو الغرض الاصلى فلهذا قدمه * لما اريد به اى لاجل ما اريد بالخصوص من الحكم الشرعى * ومن للبيان وذلك كلفظة الثلاثة يتناول مخصوصها وهو الافراد المعلومة لما اريد به من تعلق وجوب التربص به * يوضحه ماقال شمس الائمة رحمه الله حكم الخاص معرفة المراد باللفظ ووجوب العمل به فيما هو موضوع له لغة لانه عامل فيما وضع له بلا شبهة * وهذا على مذهب المصنف ومن لم يعتبر نفس الاحتمال قادحا فى اليقين فاما عند من اعتبره كذلك فهو يوجب العمل بظاهره ولكن لايوجب اليقين * لايخلو الخاص من هذا اى عن تناول المخصوص بطريق القطع فى اصل الوضع لانه وضع لذلك * وفيه اشارة الى ان دلالة الخاص على المخصوص باعتبار اصل الوضع لاباعتبار الحقيقة والمجاز لانهما من باب الاستعمال والخصوص من باب الوضع والوضع مقدم على الاستعمال وان احتمل التغير اى قبل ان يراد به غير موضوعه مجازا اذا قام الدليل * فان قيل كيف يثبت القطع مع الاحتمال قلنا لما لم يقم عليه دليل الحق بالعدم فلا يمتنع القطع به الا يرى انه لم يمتنع احد من دخول السقف مع احتمال السقوط ثابت جزما لكنه لما لم يقم عليه دليل الحق بالعدم هذا هو المسموع من الثقات * وتحقيقه ان الاحتمال صفة اللفظ وهو صلاحيته لان يراد به غير الموضوع له وارادة الغير هو المحتمل فقولنا قطعا راجع الى المحتمل لا الى الاحتمال بانه ان لفظ الاسد الموضوع للحيوان المخصوص فى قولك رأيت اسدا من غير قرينة يقبل ان يراد به الشجاع مجازا فهذا هو الاحتمال وارادة الشجاع هى المحتمل فاذا قلنا المراد منه موضوعه قطعا فالمراد بالقطع قطع المحتمل لان ثبوته متوقف على قيام الدليل ولم يوجد فيكون منقطعا لامحالة لاقطع الاحتمال اذ صلاحية اللفظ باقية حتى لو انقطع الاحتمال ايضا يسمى محكما فثبت ان القطع يجتمع مع الاحتمال قوله (لكن لايحتمل التصرف) استدراك من قوله واحتمل التغير بطريق البيان * وذلك ان البيان اما اثبات الظهور وهو حقيقته اوازالة الخفا وهى لازمته فلو احتمل التصرف بطريق البيان مع كونه بينا يلزم اثبات الثابت اونفى المنفى وكلاهما فاسد * من ذلك اى من الخاص الذى ذكرنا ان

باب معرفة احكام الخصوص اللفظ الخاص يتناول المخصوص قطعا ويقينا بلا شبهة لما اريد به من الحكم ولا يخلو الخاص عن هذا فى اصل الوضع وان احتمل التغير عن اصل وضعه لكن لايحتمل التصرف فيه بطريق البيان لكونه بينا لما وضع له

العمل يجب بموجبه ولا يحتمل البيان قوله تعالى * والمطلقات الاية * و قوله قلنا نحن جملة مستأنفة لامحل لها من الاعراب قوله * تعالى والمطلقات يتربصن * خبر في معنى الامر اى وليتربص المطلقات المدخول بهن من ذوات الاقراء * ثلاثة قروء اى مضى ثلاثة قروء على انها مفعول به كقولك المحتكر يتربص الغلاء * اومدة ثلاثة قروء على انها ظرف * و المراد بالقروء الحيض عندنا وهو مذهب الخلفاء الراشدين وابى الدرداء رضى الله عنهم وعند الشافعى المراد بها الاطهار وهو مذهب زيد بن ثابت وعبدالله بن عمر وعايشة رضى الله عنهم واللفظ يحتملها بالاتفاق والشان فى الترجيح فقلنا لوحمل اللفظ على الاطهار انتقص العدد عن الثلاثة لانه اذا طلقها فى الطهر وان كان فى اوله ينتقص ذلك الطهر فى حق العدة لامحالة اذا المراد من الطهر هو الطهر الشرعى المتخلل بين دمى ترك بالاتفاق لا مسمى الطهر اذلوكان كذلك لانقضت العدة فى طهر واحد او اقل ولما انقضت عدة المستحاضة ثم هو محسوب من العدة عند من حمل القرؤ على الاطهار فيصير العدة قرئين وبعض قرء والثلاثة اسم خاص لعدد معلوم لا يحتمل غيره سواء كان اقل منه او اكثر فلا يجوز ان يراد بالخمسة الاربعة ولا الستة مع ان اطلاق اسم الكل على البعض وبالعكس جائز وذلك لان اسماء الاعداد اعلام ولهذا يقال ستة ضعف ثلاثة واربعة نصف ثمانية من غير انصراف للعلمية والتأنيث والنقل لايجرى فى الاعلام بخلاف مااذا حملنا على الحيض لانه لو طلقها فى الحيض لاتحتسب تلك الحيضة بالاتفاق فيكمل الاقراء لامحالة فيكون عملا بهذا اللفظ الخاص وهو الثلاثة فيكون الحمل على وجه يوافق الكتاب اولى من الحمل على وجه يخالفه * ولا يلزم عليه قوله تعالى * الحج اشهر معلومات * حيث اريد شهران و بعض الثالث وهو عشر ذى الحجة مع ان اقل الجمع ثلاثة لان الاشهر اسم عام فيجوز ان يذكر و يراد به البعض كما اريد من قوله تعالى * واذ قالت الملائكة يامريم * جبريل عليه السلام ومن قوله عز اسمه * فقد صغت قلوبكما * قلبا كما فاما اسماء الاعداد فاعلام فلا يجوز فيها ذلك ولهذا جاز اذا رأى رجلين ان يقول رأيت رجالا ولا يجوز ان يقول رأيت ثلاثة رجال ﴿ فان قيل ﴾ فى الحمل على الحيض مخالفة للنص من وجهين * احدهما انه يلزم منه ازدياد الحيض على الثلاثة لانه اذا طلقها فى الحيض لاتحتسب تلك الحيضة بالاجماع فيجب التربص حينئذ بثلاثة اقراء وبعض الرابع واسم الثلاثة كما لايحتمل النقصان لايحتمل الزيادة * والثانى ان الهاء علامة التذكير فى مثل هذا العدد يقال ثلاثة رجال وثلاث نسوة والحيضة مؤنثة والطهر مذكر فدلت العلامة فى الثلاثة على ان المراد من القروء الاطهار ﴿ قلنا ﴾ الجواب عن الاول ان ذلك الازدياد ثبت ضرورة وجوب التكميل فلا يعبأ به وذلك لان الحيضة الواحدة لاتقبل التجزية ولهذا قلنا لو قال لامرأته انت طالق اذا حضت نصف حيضة لاتطلق حتى تطهر كما لو قال حيضة وقد وجب تكميل الاولى بالرابعة فوجب تمامها ضرورة عدم

من ذلك ان الله تعالى قال و المطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قرؤ قلنا المراد به الحيض لانا اذا حملنا على الاطهار انتقص العدد عن الثلثة فصارت العدة قرئين وبعض الثالث واذا حملنا على الحيض كانت ثلثة كاملة والثلاثة اسم خاص لعدد معلوم لا يحتمل غيره كالفرد لا يحتمل العدد والواحد لا يحتمل الاثنين فكان هذا بمعنى الرد والابطال

التجزؤ والعدة قد تحتمل مثل هذه الزيادة احترازا عن النقصان كما ان عدة الامة على النصف من عدة الحرة بالاجماع ثم جعلت قرئين وفيه زيادة نصف القرء كذا فى الاسرار * وعن الثانى ان الحيضة وان كانت مؤنثة فالقرء المضاف اليه الثلاثة مذكر ولا استبعاد فى تسمية شئ واحد باسم التذكير والتأنيث كالبر والحنطة والذهب والعين فلما اضيف الى المذكر روعى علامة التذكير * ومما يؤكد ان المراد من القروء الحيض قوله عليه السلام دعى الصلوة ايام اقرائك وقوله طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان ولم يقل طهران وقوله تعالى * واللائى يئسن من المحيض * الاية فاقام الاشهر مقام الحيض دون الاطهار وان الغرض الاصيل فى العدة استبرآء الرحم والحيض هو الذى يستبرأ به الارحام دون الطهر ولذلك كان الاستبرآء من الامة بالحيضة بالاتفاق ويقال اقرأت المرأة اذا حاضت كذا فى الكشاف قوله (والواحد لايحتمل المثنى) تأكيد لقوله كالفرد لايحتمل العدد وانما اكد به لان الفرد يطلق على الاعداد التى ليست بزوج كما يطلق على الواحد يقال ثلاثة عدد فرد واربعة عدد زوج فلما احتمل الفرد العدد ازال الابهام بقوله والواحد لايحتمل المثنى ومعناه لفظ الفرد لايتناول العدد واسم الواحد لايتناول المثنى * فكان هذا اى الحمل على الاطهار بمعنى الرد والابطال اى بموجب الكتاب لان الكتاب يقتضى التكميل والتنقيص ضده قوله (ومن ذلك) اى ومن الخاص الذى لايحتمل التصرف بطريق البيان قوله تعالى * واركعوا * قيل هو امر لليهود بالركوع اى اقيموا صلوة المسلمين وزكاتهم واركعوا مع الراكعين منهم وذلك لان اليهود لاركوع فى صلوتهم * ويجوز ان يراد بالركوع الصلوة كما يعبر عنها بالسجود ويكون امرا بان يصلى مع المصلين يعنى فى الجماعة كأنه قيل واقيموا الصلوة وصلوها مع المصلين لامنفردين كذا فى الكشاف فعلى هذا فرضية الركوع بهذه الاية ثابتة علينا بطريق الاشارة او الدلالة فانه تعالى لما اوجب الركوع عليهم متابعة لنا فيكون ذلك علينا اوجب * وايراد قوله تعالى اركعوا * واسجدوا * لاثبات فرضية الركوع كما اورده شمس الائمة احسن * وقوله اركعوا خاص فى حق المأمور به وان كان عاما فى حق المأمور قوله (وهو الميلان عن الاستواء) يقال ركعت النخلة اذا مالت وركع البعير اذا طأطأ راسه وركع الشيخ اذا انحنى قامته من الكبر * بما يقطع اسم الاستوآء حتى لو طأطأ رأسه قليلا ثم رفع رأسه ان كان الى القيام اقرب منه الى الركوع لم يجزه لعدم انقطاع الاستوآء وان كان الى الركوع اقرب جاز * وفى المبسوط قدر الركن من الركوع ادنى الانحطاط على وجه يسمى له فى الناس راكعا * فلا يكون الحاق التعديل وهو الطمانينة فى الركوع والسجود واتمام القيام بين الركوع والسجود والقعدة بين السجدتين * به اى بالركوع او بقوله تعالى * واركعوا * بخبر الواحد وهو حديث تعليم الاعرابى على وجه يكون فرضا كالركوع * بيانا صحيحا لان من شرط الحاق خبر

ومن ذلك قوله تعالى واركعوا مع الراكعين والركوع اسم لفعل معلوم وهو الميلان عن الاستواء بما يقطع اسم الاستواء فلا يكون الحاق التعديل به على سبيل الفرض حتى تفسد الصلوة بتركه بيانا صحيحا لانه بين بنفسه بل يكون رفعا لحكم الكتاب بخبر الواحد لكنه يلحق به الحاق الفرع بالاصل ليصير واجبا ملحقا بالفرض كما هو منزلة خبر الواحد من الكتاب

الواحد بيانا بالكتاب ان يكون فيما التحق به اجمال لانه لو لم يكن كذلك يلزم نسخ الكتاب بخبر الواحد وقد عدم هنا لانه بين بنفسه فلم يصح لعدم شرطه * وقوله لكنه استدراك من مفهوم هذا الكلام وتقديره ان الحاقه بالنص على وجه التسوية فاسد فلا يلحق لكنه اى التعديل يلحق بالنص او بالركوع الحاق الفرع بالاصل وذلك بان لا يؤدى الى ابطال الاصل * ليصير واجبا ملحقا بالفرض حتى ينتقص الصلوة بدونه ويأثم هو بتركه ولكن لا تبطل لان الحكم يثبت على حسب الدليل * كما هو منزلة خبر الواحد وذلك بان يكون تبعا للكتاب لا مبطلا له قوله (ومن ذلك) اى ومن الخاص الذى ذكرنا قوله تعالى * وليطوفوا * اى طواف الزيارة وطاف وتطوف بمعنى *بالبيت العتيق اى من الجبابرة والغرق لانه رفع الى السماء وقت الطوفان* او الكريم وكرمه وشرفه ظاهر * او القديم لانه اول بيت وضع للناس * وهذا فعل* اى الطواف الذى هو مداول وليطوفوا وتسميته فعلا توسع اذ المراد منه لفظ الطواف بدليل قوله وضع لكذا * قال شمس الائمة الطواف موضوع لغة لمعنى معلوم * فلا يكون وقفه اى الحكم بان الطواف متوقف على الطهارة كما قال الشافعى رحمه الله * عملا بالكتاب لانه ساكت عن اشتراطها * ولا بيانا لانه ليس فيه اجمال * وذكر فى الاسرار انما يقال انه بيان اذا كان النص يحتمله بوجه والامر بالطواف لا يحتمل الطهارة* بل كان نسخا محضا* لان الكتاب يقتضى جواز الطواف مع الحدث واشتراط الطهارة ينفيه فيكون نسخا محضا فلا يصح بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الا لا يطوفن بهذا البيت محدث ولا عريان وقوله عليه السلام الطواف صلوة الا انه ابيح فيه الكلام * لكنه اى شرط الطهارة يزاد على الطواف واجبا وهو الصحيح بدليل ايجاب الدم عند تركه وكان ابن شجاع يقول انه سنة كذا فى المبسوط ﴿ فان قيل ﴾ النص مجمل لان نفس الطواف ليس بمراد بالاجماع فانه قدر بسبعة اشواط وشرط فيه الابتداء من الحجر الاسود حتى لو ابتدأ من غيره لا يعتد بذلك القدر حتى ينتهى الى الحجر وكذا يلزم اعادة طواف الجنب والعريان والطواف المنكوس فثبت انه مجمل لمعنى زائد ثبت شرعا عليه كالربوا فيجوز ان يلتحق خبر الطهارة بيانا به ﴿ قلنا ﴾ اما التقدير بسبعة اشواط فقد ثبت بالاحاديث المتواترة فكان كالمنصوص فى القرآن فيجوز الزيادة بها ولهذا قال الشافعى رحمه الله لا يجوز النقصان من هذا العدد كالحدود الا ان علماءنا رحمهم الله قالوا يحتمل ان يكون التقدير به للاكمال ويحتمل ان يكون للاعتداد به فيثبت القدر المتيقن وهو ان يجعل ذلك شرط الاتمام ولئن كان شرط الاعتداد فالاكثر منه يقوم مقام الكل لترجح جانب الوجود فيه على جانب العدم كالنية قبل انتصاف النهار فى الصوم المتعين وكما ان المعظم من افعال الحج يقوم مقام الكل فى حق الخروج عن عهدة الامر حتى لم يفسد الحج بعد عرفة بوجه كانه اتى بالكل * واما الابتداء من غير الحجر فمن اصحابنا من يقول بانه معتد به ولكنه مكروه * ولئن

ومن ذلك قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق وهذا فعل خاص وضع لمعنى خاص وهو الدوران حول البيت فلا يكون وقفه على الطهارة عن الحدث حتى لا ينعقد الا بها عملا بالكتاب ولا بيانا بل نسخا محضا فلا يصح بخبر الواحد لكنه يزاد عليه واجبا ملحقا بالفرض كما هو منزلة خبر الواحد من الكتاب ليثبت الحكم بقدر دليله

سلمنا انه غير معتد به كما ذكر محمد رحمه الله فى الرقيات فذلك لما روى ان ابراهيم قال لاسماعيل عليهما السلام ائتنى بحجر اجعله علامة افتتاح الطواف فاتاه بحجر فالقاه ثم بالثانى ثم بالثالث فناداه قد اتانى بالحجر من اغنانى عن حجرك ووجد الحجر الاسود فى موضعه فعرفنا ان ابتداء الطواف منه فما اداه قبل الافتتاح به لايكون معتدا به كذا ذكر فى المبسوط * ولكن لاتزول الشبهة به لان هذه زيادة على النص بخبر الواحد ايضا * والاشبه ان يقال انه ليس بمجمل فى نفسه ولكنه فى حق المبالغة وابتداء الفعل مجمل لان الامر صدر بصيغة التطوف وتاء التفعل للتكلف والمبالغة وذلك يحتمل ان يكون من حيث العدد ومن حيث الاسراع فى المشى فالتحق خبر العدد والابتداء بيانا به لانه يصلح لبيان اجماله فاما خبر الطهارة فلا يصلح للبيان لما ذكرنا ان الطواف لايحتمل الطهارة بل هو شرط زائد فلا يثبت بخبر الواحد * ونظيره مسح الرأس فانه لما كان فى حق المقدار مجملا التحق فعل النبى عليه السلام بيانا به لانه بين اجماله دون خبر التثليث لان اللفظ لايحتمله * واما وجوب اعادة طواف الجنب والعريان والطواف المنكوس فليس لعدم الجواز بل لتمكن النقصان الفاحش فيه كوجوب اعادة الصلوة التى اديت مع الكراهة ولهذا يجبر بالدم اذا رجع من غير اعادة انجبار نقصان الصلوة بالسجدة قوله (ومن ذلك) اى ومن الخاص الذى تقدم ذكره والفاء فى فانما اشارة الى تعليل كون مفهوم الاية من هذا الباب * وهما لفظان خاصان لمعنى معلوم اى كل واحد منهما لمعنى كما فى قول المتنبى (شعر) حشاى على جمر ذكى من الهوى * وعيناى فى روض من الحسن ترتع * اى كل واحدة والمعنى المعلوم الاسالة للغسل والاصابة للمسح * فلايكون شرط النية كما قاله الشافعى * فى ذلك اى فى الوضوء بقوله عليه السلام * الاعمال بالنيات * او بالقياس على التيمم لان اشتراطها فى البدل يدل على اشتراطها فى الاصل لان البدل لايخالف الاصل فى الشروط * عملا بالكتاب لانه ساكت * ولابيانا لانه بين * والواو فى وهو للحال * والنية عنده ان يقصد بقلبه عند غسل الوجه ازالة الحدث او استباحة الصلوة او فرض الوضوء حتى لو توضأ للتبرد او للتعليم او نوى غير مقارن لغسل الوجه لايعتد بذلك الوضوء عنده * بل اضراب عن مفهوم الكلام * على الوصف الذى ذكرنا اى الحاق الفرع بالاصل وذلك بان يجعل واجبا او سنة على حسب اقتضاء الدليل لافرضا كما قاله الخصم * ولايلزم على ماذكرنا اشتراط النية فى التيمم مع انه خاص لان ذلك ثبت باشارة النص اذ التيمم القصد * وبطل شرط الولاء وهو ان يتابع فى الافعال ولايفرق والذى يقطع التتابع جفاف العضو مع اعتدال الهواء * وانما شرطه مالك وابن ابى ليلى والشافعى فى قوله القديم بفعل النبى عليه السلام واظب على الموالاة قالوا فلو جاز تركه لفعله مرة تعليما للجواز * قال ابن ابى ليلى ان اشتغل بطلب الماء اجزأه لان ذلك من عمل الوضوء وان اخذ فى عمل آخر غير ذلك وجف اعاد ماجف وجعله قياس اعمال الصلوة اذا اشتغل فى خلالها بعمل اخر كذا فى المبسوط * والترتيب وهو ان يراعى النسق

ومن ذلك قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم فانما الوضوء غسل ومسح وهما لفظان خاصان لمعنى معلوم فى اصل الوضع فلا يكون شرط النية فى ذلك عملا به ولا بيانا له وهو بين لما وضع له بل يجب ان يلحق به على الوصف الذى ذكرنا وبطل شرط الولاء والترتيب والتسمية كما ذكرنا

المذكور في كتاب الله تعالى وقد شرطه الشافعي رحمه الله بقوله عليه السلام لا يقبل الله صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه او قال ذراعيه وتحرف ثم الترتيب * والتسمية وهي ان يسمي الله تعالى في ابتداء الوضوء ومختار المشايخ بسم الله العظيم والحمد لله على الاسلام * وانما شرط التسمية اصحاب الظواهر وقيل هو قول مالك ايضا بقوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يسم * لما ذكرنا انه ليس بعمل بالكتاب ولا بيان له بل هو نسخ لموجبه بخبر الواحد ﴿ فان قيل ﴾ فهلا قلتم بوجوب النية واخواتها كما قلتم بوجوب التعديل في الصلوة والطهارة في الطواف (قلنا) المانع من القول بالوجوب وهو لزوم المساواة بين التبعين مع ثبوت التفرقة بين الاصلين وذلك لان الوضوء احط رتبة من الصلوة لانه فرض لغيره اذ هو شرط والشروط اتباع ولهذا تسقط بسقوط المشروط من غير عكس والصلوة فرض لعينه فلو قلنا بالوجوب في مكمل الوضوء كما قلنا بالوجوب في مكمل الصلوة يلزم التسوية اذ يصير كل واحد منهما واجبا لغيره فقلنا بالسنة في مكمل الوضوء اظهارا للتفاوت بينهما كذا قالوا وشبهوا هذا بان غلام الوزير لابد من ان يكون ادون حالا من غلام الامير لكون الوزير ادنى رتبة من الامير فلك والاقرب الى التحقيق ان ذلك لتفاوت درجات الدلائل فان الادلة السمعية انواع اربعة * قطعي الثبوت والدلالة كالنصوص المتواترة * وقطعي الثبوت ظني الدلالة كالايات المأولة * وظني الثبوت قطعي الدلالة كاخبار الاحاد التي مفهومها قطعي وظني الثبوت والدلالة كاخبار الاحاد التي مفهومها ظني فبالاول يثبت الفرض وبالثاني والثالث يثبت الوجوب وبالرابع يثبت السنة والاستحباب ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله * فخبر التعديل من القسم الثالث لانه عليه السلام امر الاعرابي بالاعادة ثلاثا فقال له كل مرة ارجع فصل فانك لم تصل ثم علمه ومثله لو كان قطعي الثبوت يثبت به الفرض لانقطاع الاحتمال عنه فاذا كان ظني الثبوت يثبت به الوجوب ولهذا قال ابو حنيفة فيه اخشى ان لا تجوز صلوته يعني اذا تركه * وكذا خبر الطهارة وهو قوله عليه السلام لا يطوفن بهذا البيت محدث اذ اكده بالنون المؤكدة * فاما قوله عليه السلام الاعمال بالنيات فمن القسم الرابع لان معناه اما ثواب الاعمال او اعتبار الاعمال على ما نعرفه فيكون مشترك الدلالة * وكذا خبر التسمية لانه معارض بقوله عليه السلام من توضأ وسمى كان طهورا لجميع اعضائه ومن توضأ ولم يسم كان طهورا لما اصابه الماء فلم يبق قطعي الدلالة كيف واستعمال مثله في نفي الفضيلة شايع * وكذا دليل الموالاة لان المواظبة لا تدل على الركنية فانه عليه السلام كان يواظب على المضمضة والاستنشاق كما كان يواظب على غسل الوجه * وخبر الترتيب ايضا معارض بما روى انه عليه السلام نسي مسح الرأس في وضوءه فتذكر بعد فراغه فمسحه ببلل في كفه فلما كانت هذه الدلائل ظنية الثبوت والدلالة يثبت بها السنة لا الوجوب قوله (وصار مذهب المخالف غلطا من وجهين) لانه لما سوى بينهما في الرتبة حيث اثبت بخبر الواحد ما اثبت بالكتاب لزم حط درجة الكتاب بالنظر الى رتبة الخبر او رفع درجة الخبر بالنظر الى رتبة الكتاب لكن

وصار مذهب المخالف في هذا الاصل غلطا من وجهين احدهما انه حط منزلة الخاص من الكتاب عن رتبته والثاني انه رفع حكم الخبر الواحد فوق منزلته

سوّى بين شريف ومن هو ادنى منه فى المكان يلزم رفع درجة الادنى ان اجلسه فى مكان الشريف او حط درجة الشريف ان اجلسه فى مكان الادنى * ولكنهم يقولون انما يلزم ذلك لو قلنا بان ما ثبت بخبر الواحد ثابت علما وعملا ونحن لا نقول به بل نقول ما ثبت بالكتاب قطعى موجب للعلم والعمل وما ثبت بخبر الواحد موجب للعمل دون العلم حتى لا يكفر جاحده كما قال ابو حنيفة رحمه الله بفرضية الوتر وفرضية الترتيب بين الفوائت فانى يلزم ما ذكرتم وجوابه سيأتى فى باب العزيمة والرخصة قوله (ومن ذلك) اى ومن الخاص الذى ذكرنا * اعلم ان الصحابة رضى الله عنهم اختلفوا فى مسئلة الهدم وصورتها مشهورة فقال عبدالله بن مسعود وعبدالله بن عباس وعبدالله بن عمر رضى الله عنهم وطئ الزوج الثانى يهدم حكم ما مضى من الطلقات واحدا كان ام ثلاثة وبه قال ابراهيم وابو حنيفة وابو يوسف رحمهم الله وقال عمر وعلى وابى بن كعب وعمران بن الحصين وابو هريرة رضوان الله عليهم لا يهدم مادون الثلاث وبه قال محمد وزفر والشافعى رحمهم الله * ومبنى المسئلة على ان الزوج الثانى اى اصابته فى الطلقات الثلاث مثبت حلا جديدا ام هو غاية للحرمة الثابتة بها فقط فعند الاولين هو مثبت للحل وعند الاخرين هو غاية * تمسك الفريق الاخر بان الله تعالى جعل الزوج الثانى غاية للحرمة بقوله جل ذكره * فان طلقها * اى الطلقة الثالثة * فلا تحل له من بعد اى بعد ذلك التطليق * حتى تنكح اى تتزوج * زوجا غيره * اى رجلا اجنبيا وسماه زوجا باعتبار العاقبة كتسمية العنب خمرا وكلمة حتى للغاية وضعا ولا تأثير للغاية فى اثبات ما بعدها بل هى منهية فقط فاذا انتهى المغيا ثبت الحكم فيما بعد بالسبب السابق كما فى الايمان الموقتة ينتهى الحرمة الثابتة بها بالغاية ثم يثبت الاباحة بالسبب السابق وكما فى الصوم ينتهى حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بعد بالاباحة الاصلية وكذا الحكم فى تحريم البيع الى قضاء الجمعة وتحريم الاصطياد على المحرم الى انتهاء الاحرام والظهار الموقت التكفير فكذا ههنا باصابة الزوج الثانى ينتهى الحرمة ثم يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن اسباب الحرمة * ولا يقال قد اضمحل الحل الاول بعده فلا بد من ان يثبت حل آخر يضمحل به الحرمة لاستحالة عود الحل الاول * لانا نقول نحن لا ننكر ذلك ولكنه انما يثبت بالسبب الذى يثبت به الاول وهو انها من بنات آدم لا بالزوج الثانى الذى هو غاية لان اضافة الحكم الى السبب الذى ظهر اثره مرة اولى من اضافته الى سبب لم يظهر اثره اصلا كمن آجر داره فخرجت المنافع عن ملكه ثم انتهت الاجارة صارت المنافع مملوكة له بملك جديد غير الاول لزوال الاول بالتمليك وعدم ارتفاع سبب الزوال ولكن بالسبب السابق وهو ملك الدار لا بانتهاء الاجارة * فمن جعل الزوج الثانى مثبتا حلا جديدا لم يكن ذلك عملا بالكتاب لانه لا يقتضى ذلك بل يقتضى كونه غاية فقط * بل كان ابطالا لان الكتاب يقتضى ان يكون الزوج الثانى غاية وكونه غاية يقتضى ان يكون وجوده وعدمه قبل الثلاث بمنزلة وجعله مثبتا حلا جديدا يقتضى

ومن ذلك قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره . قال محمد والشافعى رحمهما الله قوله حتى تنكح كلمة وضعت لمعنى خاص وهو للغاية والنهاية فمن جعله محدثا حلا جديدا لم يكن ذلك عملا بهذه الكلمة ولا بيانا لانها ظاهرة فيما وضعت له بل كان ابطالا ولكنها تكون غاية ونهاية والغاية والنهاية بمنزلة البعض لما وصف بها وبعض الشئ لا ينفصل عن كله فيلغو قبل وجود الاصل

والجواب ان النكاح يذكر ويراد به الوطئ وهو اصله ويحتمل العقد على ما يأتي في موضعه وقد اريد به العقد هنا بدلالة اضافته الى المرأة لانها في فعل مباشرة العقد مثل الرجل فصحت الاضافة اليها واما فعل الوطئ فلا يضاف اليها مباشرته ابدا لانها لا تحتمل ذلك وانما ثبت الدخول بالسنة على ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لامرأة رفاعة وقد طلقها ثلاثا ثم نكحت بعبد الرحمن بن الزبير ثم جاءت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم تتهمه بالعنة وقالت ما وجدته الا كهدبة ثوبي هذا فقال صلى الله عليه وسلم اتريدين ان تعودي الى رفاعة فقالت نعم فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق من عسيلتك

خلافه فيكون ابطالا * ولما ثبت ان الزوج الثاني غاية لم يكن له عبرة قبل الثلاث لان غاية الشئ بمنزلة البعض لذلك الشئ لتوقف صيرورتها غاية عليه توقف البعض على الكل وبعض الشئ لا ينفصل عن كله اذ لو انفصل لم يبق بعضا حقيقة * فتلغو بالتاء اى الغاية قبل وجود الاصل وهو المغيا كرجل حلف لا يكلم فلانا في رجب حتى يستشير اياه فاستشاره قبل دخول رجب لم يكن معتبرا في حق اليمين حتى لو كلمه في رجب قبل الاستشارة حنث لان اليمين اوجبت تحريم الكلام بعد دخول رجب الى غاية الاستشارة فالاستشارة وعدمها قبل دخول رجب بمنزلة * ولا يقال النص متروك الظاهر لانه يقتضي ان يكون نفس التزوج غاية كما ذهب اليه سعيد بن المسيب وليس كذلك اذ الاصابة بعده شرط للحل بالاجماع وقول سعيد مردود حتى لو قضى القاضي به لا ينفذ فلا يستقيم التمسك به * لانا نقول قد زيد على النص الاصابة بالحديث المشهور حتى صار كالمنصوص عليه فلا يمنع ذلك كون الحرمة موقتة وكون الزوج الثاني مع الاصابة غاية فكأنه قيل هذه الحرمة مغياة الى التزوج والاصابة فيصح التمسك به * فمن جعله الضمير البارز راجع الى الزوج المفهوم من الكلام الاول والتقدير كلمة حتى وضمنت لمعنى خاص وهو الغاية والنهاية فيكون الزوج الثاني غاية فمن جعل الزوج ولكنها استدراك من حيث المعنى ايضا كما ذكرنا * والهاء راجعة الى كلمة حتى والمراد الزوج او نكاحه بطريق التوسع لان حتى لا يكون غاية بل الغاية ما دخل عليه حتى * والتقدير فمن جعله محدثا حلا جديدا لا يكون عملا بل يكون ابطالا فلا يكون الزوج محدثا حلا جديدا لكنه يكون غاية ونهاية * والنهاية تأكيد للغاية ووقع في محله لانه في بيان الخلاف كما مر مثله قوله (والجواب الى اخره) اتفق العلماء سوى سعيد بن المسيب على اشتراط الوطئ للتحليل لكنهم اختلفوا في انه ثابت بالكتاب او بالسنة المشهورة فذهب الجمهور منهم الى انه ثابت بالسنة وذهب طائفة منهم الى انه ثابت بالكتاب متمسكين بان النكاح حقيقة في الوطئ فيحمل على حقيقته الا انه اسند الى المرأة ههنا باعتبار التمكين كالاسناد الزنا الذي هو الوطئ الحرام اليها بهذا الاعتبار فيكون الاسناد مجازا كما يقال نهارك صائم وليلك قائم * ولا يصح ان يحمل على النكاح لان قوله زوجا يأبى ذلك لان المرأة لا تزوج نفسها زوجها فصار معناه على هذا التقدير حتى تمكن من وطئها زوجا فكان ذكر الزوج اشتراطا للعقد وذكر النكاح اشتراطا للوطئ * قالوا وفيه تقليل المجاز الذي هو خلاف الاصل لانه لم يبق الا في الاسناد فيجب اعتباره * وتمسك الجمهور بان النكاح وان كان حقيقة في الوطئ الا انه اريد به العقد ههنا بدليل اضافته الى المرأة والنكاح المضاف الى المرأة ليس الا العقد يقال نكحت اى تزوجت وهي ناكح في بني فلان اى هي ذات زوج منهم كذا في الصحاح وانما يجوز ارادة الوطئ منه اذا اضيف الى الرجل لان الوطئ يتصور منه فاما المرأة فلا يجوز اضافة الوطئ اليها البتة لانه لم يسمع في كلامهم اضافة

الوطیٔ والنکاح الذی بمعناه الی المرأة واوجاز ان تسمی والطئة بالتمکین لجز ان یسمی المرکوب راکبا والمضروب ضاربا وهی خلاف اللغة * واما اضافة الزنا الیها فلیس بطریق المجاز بل لانه اسم للتمکین الحرام من المرأة کما هو اسم للوطیٔ الحرام من الرجل ولهذا لایصح نفی الزنا عنها اذا زنت کما لایصح نفی التمکین عنها * ولئن سلمنا ان النکاح ههنا بمعنی التمکین فلایحصل المقصود لان الحل متعلق بالوطیٔ الذی هو فعل الزوج ولا یلزم الوطیٔ من التمکین لامحالة فثبت انه ثابت بالسنة * ثم فی هذا الطریق اعمال السنة والکتاب جمیعا فکان اولی مما قالوا لان فیه اعمال احدهما وفیه عمل بالحقیقة من وجه لان الوطیٔ انما سمی بالنکاح لمعنی الضم وفی العقد ضم کلام الی کلام شرعا * واعلم ان الشیخ انما اختار هذه الطریقة بعد کونها اولی بالاعتبار من الاولی لان کلام الفریق الاول لایتضح الابان بجعل الوطیٔ مثبتا للحل ولو ثبت الوطیٔ بالکتاب کما ذکروا لایحصل المقصود اذ لیس فیه دلیل علی المطلوب ویتأکد کلام الخصوم حینئذ * وانما ثبت الدخول بالسنة وهی ماذکره الشیخ فی الکتاب * والمرأة هی تمیمة بنت ابی عبید القرظیة * وقیل عایشة بنت عبد الرحمن بن عتیك النضیریة * ورفاعة هو ابن وهب بن عتیك ابن عمها * وقیل ابن سموأل * والزبیر بفتح الزای لاغیر واتهامها له بالعنة قولها مامعه الامثل هدبة الثوب وهو نظیر ما حکت امرأة عن عنین فقالت حلت منه بواد غیر ذی زرع * والعسیلتان کنایتان عن العضوین لکونهما مظنتی الالتذاذ * وصغرت بالهاء لان الغالب علی العسل التأنیث وان کان یذکر ایضا * ویقال انما انث لانه ارید به العسلة وهی القطعة منه کما یقال للقطعة من الذهب ذهبة * والتأکید بالتعرض للجانبین اشارة الی انه هو المقصود فی باب التحلیل * وقوله تذوقی ویذوق اشارة الی ان الشبع وهو الانزال لیس بشرط * وکذا التصغیر اشارة الی ان القدر القلیل کاف وراوی الحدیث عایشة رضی الله عنها وکذا روی ابن عمر وانس بن مالك رضی الله عنهم من غیر قصة رفاعة * وفی عامة الروایات ان ترجعی مقام ان تعودی وکلاهما واحد * وفی بعض الروایات انها جاءت بعد ذلك وقالت کان غشینی فقال علیه السلام انها کذبت فی قولك الاول فلن اصدقك فی الاخر فلبثت حتی قبض النبی علیه السلام ثم اتت ابابکر رضی الله عنه فقالت ارجع الی زوجی الاول فان زوجی الاخر قدمسنی فقال ابوبکر قدعهدت رسول الله صلی الله علیه وسلم حین قال لك ماقال فلاترجعی الیه فلما قبض ابوبکر اتت عمر رضی الله عنهما فقال لها لئن اتیتنی بعد مرتك هذه لارجمنك فنعها کذا فی التیسیر قوله (وفی ذکر العود) اضافة المصدر الی المفعول ای وفی ذکر رسول الله العود وترکه لفظ الانتهاء الذی هو مدلول الکتاب بان لم یقل اتریدین ان تنتهی حرمتك اشارة الی ان ذوق العسیلة تحلیل وذلك انه غیّی عدم العود الی ذوق العسیلة فاذا وجد الذوق یثبت العود لامحالة لان حکم مابعد الغایة یخالف ماقبلها وهو امر حادث لانه

وفی ذکر العود دون الانتهاء اشارة الی التحلیل وفی حدیث اخر

لم يكن قبل ولا بدله من سبب وقد ثبت بعد الدخول فيضاف اليه بخلاف اصل الحل لانه كان ثابتا قبل الحرمة الغليظة وسببه كونها من بنات ادم الا ان حكمه تخلف باعتراض الحرمة فاذا انتهت امكن ان يقال ثبت الحل بالسبب السابق فاما العود فلم يكن ثابتا قبل ذلك وقد حدث بعد الاصابة فيكون حادثا به * وعبارة بعض الشروح ان العود هو الرد الى الحالة الاولى وفي الحالة الاولى كان الحل ثابتا مطلقا ولم يبق فيكون فعل الزوج الثاني مثبتا للحل الذى عدم لانه حدث بعده وهو معنى ما قال شمس الائمة رحمه الله في اشتراط الوطئ للعود اشارة الى السبب الموجب للحل قوله (لعن الله المحلل والمحلل له) سماه محللا والمحلل حقيقة من يثبت الحل كالمحرم من يثبت الحرمة والمبيض من يثبت البياض فيثبت له هذه الصفة بعبارة النص كذا قيل * والاوجه انه اشارة ايضا لان الكلام لم يسق له بل لاثبات اللعن الا ان هذه اشارة ظاهرة والاولى غامضة * والحاق اللعن به لا يمنع الاستدلال لان ذلك ليس للتحليل بل لشرط فاسد الحقه بالنكاح وهو ذكر الشرط الفاسد ان تزوجها بشرط التحليل او لقصده تغيير المشروع ان لم يشرط لانه مشروع للتناسل والبقاء وهو انما قصد غيره ويدل عليه قوله عليه السلام ان الله لا يحب كل ذواق مطلاق * واما الحاق اللعن بالمحلل له فلانه مسبب لمثل هذا النكاح والمسبب شريك المباشر في الاثم والثواب * والاشبه ان الغرض من اللعن اظهار خساسة المحلل بمباشرة مثل هذا النكاح والمحلل له بمباشرة ما ينفر عنه الطباع من عودها اليه بعد مضاجعة غيره اياها واستمتاعه بها لا حقيقة اللعن اذ هو الاليق بكلام الرسول صلى الله عليه وسلم في حق امته لانه عليه السلام ما بعث لعانا ويدل عليه قوله عليه السلام الا انبئكم بالتيس المستعار وعلى هذا قوله عليه السلام لعن الله السارق يسرق البيضة فيقطع يده ثم هذا الحديث وان كان من الاحاد لكنه لما لم يكن مخالفا للكتاب ولم يلزم منه نسخه يجب العمل به وذلك لان الكتاب اثبت كون الزوج الثاني غاية ولم ينف كونه مثبتا للحل وليس ذلك من ضرورات كونه غاية ايضا اذ لا منافاة بين كونه غاية وبين كونه مثبتا للحل لان انتهاء الشئ كما يكون بنفسه يكون بثبوت ضده كما في قوله تعالى * ولا جنبا الا عابرى سبيل حتى تغتسلوا * فالاغتسال مثبت للطهارة ومنه للجنابة لانه لما ثبتت الطهارة لم تبق الجنابة وكما في قوله تعالى حتى تستأنسوا اى تستأذنوا والاستيذان منه لحرمة الدخول باثبات الحل ابتداء والحديث اثبت كونه مثبتا للحل فيجب العمل به ولما ثبت الحل لما ذكرنا لم يزل الا بثلاث تطليقات كالحل الاول (فان قيل) المثبت للحل رافع للحرمة ضرورة والرافع للشئ لا يكون غاية له كالطلاق للنكاح (قلنا) ما يرفع الشئ قصدا فهو قاطع له ولا يطلق عليه اسم الغاية كالطلاق فاما ما يثبت حكما آخر من ضرورة ثبوته انتفاء الثابت لتضاد بينهما فهو غاية لما كان ثابتا لما ذكرنا ان الشئ ينتهى بضده كالليل بالنهار وعكسه ومسئلتنا من هذا القبيل (فان قيل) سلمنا انه مثبت للحل ولكنه يقتضى عدم الحل لان اثبات الثابت محال الا ترى انه لو تزوج منكوحته

لعن الله المحلل و المحلل له

لم ينعقد لان الحل ثابت فلا يملك اثباته ثانيا وههنا الحل ثابت بكماله غير منتقص لان زواله معلق بالثلاث فقبله لا يثبت شئ من الحكم لان اجزاء الحكم لا تتوزع على اجزاء الشرط والعلة قلنا السبب اذا وجد وامكن اظهار فائدته لابد من اعتباره وقد وجد السبب وفي اعتباره فائدة وهي ان لا تحرم عليه الا بثلاث تطليقات مستقبلات فيجب اعتباره كاليمين بعد اليمين والظهار بعد الظهار منعقد وان تم المنع عن الفعل باليمين الاولى والحرمة بالظهار الاول لان في الانعقاد فائدة وهي تكرر التكفير وكذا اذا اشترى ماله من المضارب قبل ظهور الربح او ضم ماله الى مال الغير فاشتراهما يصح لانه يفيد ملك التصرف او جواز العقد في مال الغير ﴿ فان قيل ﴾ فعلى هذا وجب ان يملك اربعا او خمسا من التطليقات ثلثا بهذا الحادث وواحدة او ثنتين بالاول ﴿ قلنا ﴾ اذا وجب اثبات الحل بهذا السبب الثاني لما فيه من الفائدة اقتضى انتفاء الاول اذ لم يبق فيه فائدة فينتفي به اقتضاء كما اذا عقدا البيع بالف ثم جدداه بانقص او اكثر يصح الثاني وينفسخ الاول اقتضاء * او نقول لما عرفنا الثلاث محرما للمحل بالنص حكمنا بتاثيره في الحلين فيرفعهما جميعا الاول بالطلقة او الطلقتين لتمام علة زوال الاول والثاني بالباقي كما قلنا في تداخل العدتين وهو مشهور قوله (فثبت الدخول زيادة) اي على النص وانما تركه لكونه مفهوما * بخبر مشهور وهو حديث امرأة رفاعة * يحتمل * الضمير راجع الى المفهوم من قوله زيادة وهو النص * وماثبت اي لم يثبت الدخول * بدليله وهو الحديث الا بصفة التحليل * وثبت شرط الدخول به اي بالحديث * بالاجماع فان المتقدمين اتفقوا على انه ثابت بالحديث واثباته بالكتاب تخريج بعض المتأخرين * ومن صفته اي صفة الدخول التحليل * ويجوز ان يكون الواو في قوله وثبت وقوله ومن صفته للحال اي والحال ان الدخول ثبت بالحديث موصوفا بصفة التحليل * وانتم ابطلتم هذا الوصف وهو التحليل * عن دليله وهو الحديث حيث قلتم باشتراط الدخول وانكرتم صفة التحليل * عملا اي لاجل العمل بما هو ساكت وهو نص الكتاب من هذا الحكم فكان الطعن عائدا عليكم * قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله متى نظرت الى السنة كان الامر ما قاله ابو حنيفة رحمه الله ومتى نظرت الى موجب نص الآية اشكل وانه اولى الامرين قولا بظاهر كلمة حتى ومسئلة اختلف فيها كبار الصحابة رضي الله عنهم بحسب الخروج عنها والله التوفيق قوله (ومن ذلك) اي ومن الخاص الذي مر ذكره قوله تعالى * الطلاق مرتان اي التطليق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع والارسال دفعة واحدة * ولم يرد بالمرتين التثنية ولكن التكرير كقوله تعالى * فارجع البصر كرتين * اي كرة بعد كرة ونحوه قولهم لبيك وسعديك وحنانيك * وقوله جل ذكره * فامساك بمعروف او تسريح باحسان * تخيير لهم بعد ان علمهم كيف يطلقون بين ان يمسكوا النساء بحسن العشرة والقيام بمواجبهن وبين ان يسرحوهن السراح الجميل الذي علمهم * وقيل معناه الطلاق الرجعي مرتان لانه لا رجعة بعد الثلاث فيكون

فثبت الدخول زيادة بخبر مشهور يحتمل الزيادة بمثله وماثبت الدخول بدليله الا بصفة التحليل وثبت شرط الدخول به بالاجماع ومن صفته التحليل وانتم ابطلتم هذا الوصف عن دليله عملا بما هو ساكت وهو نص الكتاب عن هذا الحكم اعني الدخول باصله ووصفه جميعا ومن ذلك قوله تعالى الطلاق مرتان الاية

فالله تعالى ذكر الطلاق مرة ومرتين واعقبهما باثبات الرجعة ثم اعقب ذلك بالخلع بقوله تعالى فان خفتم ان لايقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به فانما بدأ بفعل الزوج وهو الطلاق ثم زاد فعل المرأة وهو الافتداء وتحت الافراد تخصيص المرأة به وتقرير فعل الزوج على ماسبق فاثبات فعل الفسخ من الزوج بطريق الخلع لايكون عملا به بل يكون رفعا

المراد بالمرتين حقيقة التثنية والى هذا الوجه مال المصنف * ويدل عليه قوله تعالى * فامساك بمعروف * اى رجعة برغبة لا على قصد اضرار اوتسريح باحسان بان لايراجعها حتى تبين بالعدة او بان لايراجعها مراجعة يريد بها تطويل العدة عليها او ضرارها * وقيل بان تطلقها الثالثة فى الطهر الثالث * وقوله تعالى * فان خفتم * اى علمتم او ظننتم وهو خطاب للحكام * ان لايقيما اى الزوجان * حدود الله اى حقوق الزوجية بما يحدث من نشوزها اونشوزهما فلا جناح عليهما اى لاائم على الرجل فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها اى لايكون دفعها اسرافا واخذه ظلما * هذا تفسير الاية * ثم اعلم بان الخلع طلاق عندنا وهو مذهب عامة الصحابة واكثر الفقهاء رضى الله عنهم وقال الشافعى رحمه الله فى قوله القديم هو فسخ وهو قول ابن عمر وابن عباس واحدى الروايتين عن عثمان رضى الله عنهم * وفائدة الخلاف تظهر فى انتقاص عدد الثلاث به تمسك الشافعى بانه عقد محتمل للفسخ فانه ينفسخ بخيار عدم الكفاءة وخيار العتق وخيار البلوغ عندكم فينفسخ بالتراضى وذلك بالخلع قياسا على البيع فالشيخ رحمه الله تمسك فى اثبات كونه طلاقا بالنص على ماذكره فى الكتاب قوله (ذكر الطلاق مرة) يعنى بقوله عز اسمه * والمطلقات يتربصن * وذكر مرتين بهذه الاية * واعقبهما الضمير البارز راجع الى المرة والمرتين لا الى المرتين فحسب اى اعقب المرة باثبات الرجعة بقوله وبعولتهن والمرتين بقوله فامساك بمعروف ليعلم ان الرجعة مشروعة بعد تطليقتين كما هى مشروعة بعد تطليقة كذا قيل * والاظهر ان مراده من الذكر مرة ومرتين الذكر فى هذه الاية لاغير اذ السوق يدل عليه لانه فى بيان قوله تعالى * الطلاق مرتان * ودلالته على ان الخلع طلاق لا فى بيان قوله عز ذكره * والمطلقات يتربصن * اذ لاحاجة له الى التمسك به * وانما يحسن ذلك التفسير او قال ومن ذلك قوله تعالى * والمطلقات يتربصن * وقوله الطلاق مرتان الله تعالى ذكر الطلاق مرة ومرتين ولم يقل كذلك * ويدل على ماذكرنا بيان وجه التمسك ايضا * والغرض من ضم المرة الى المرتين مع ان المقصود يتم بدونه الاشارة الى ان التثنية وان كانت مقصودة كما ذكرنا فالتفريق فيها مقصود ايضا حتى لايحل ارسال التطليقتين لانه تعالى قال مرتان وارسالهما جملة لايسمى مرتين كمن اعطى فقيرا درهمين لايقال اعطاه مرتين الا ان يفرق فعلى ماذكرنا يكون معنى قوله ومرتين اى مع الاولى لابدونها كما يقال نصحتك مرة ومرتين فلم تسمع واتيت بابك مرة ومرتين فاصادفتك ويراد مع الاولى لانه نصحه ثلاث مرات واتاه ثلاث مرات * ويجوز ان يكون الضمير فى واعقبهما راجعا الى المرة والمرتين كما ذكرنا وان يكون راجعا الى المرتين فحسب وعلى التقديرين اثبات الرجعة بقوله فامساك بمعروف لاغير فافهم قوله (فانما بدأ) بيان وجه التمسك اى بدأ الله تعالى فى اول الآية بذكر فعل الزوج وهو الطلاق ثم زاد فعل المرأة وهو الافتداء * وتحت الافراد اى افراد المرأة بالذكر تخصيصها بالافتداء

اى لايكون الافتداء الامن جانبها الا انها هى المحتاجة الى الخلاص و يصير تقدير الكلام فلا جناح عليهما فيما اختصت هى به وهو الافتداء * وفيه اى فى الافراد تقرير فعل الزوج على الوصف الذى سبق وهو الطلاق لانه تعالى لما جمعهما فى قوله ان لايقيما ثم خص جانبها مع انها لاتخلص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيانا بطريق الضرورة ان فعله هو الذى سبق فى اول الآية وهو الطلاق ومثل هذا البيان فى حكم المنطوق كما فى قوله عزاسمه * وورثه ابواه فلامه الثلث *فصار كانه صرح بان فعله فى الخلع طلاق * فمن جعل فعله فى الخلع فسخا لايكون ذلك عملا بهذا الخاص المنطوق حكما وهو الطلاق بل يكون رفعا (فان قيل) ذكر فى اول الآية الطلاق لافعل الزوج صريحا فيثبت بالبيان السكوتى هذا القدر ويصير فى التقدير كانه قيل فان خفتم ان لايقيما حدود الله ولا يطلقها مجانا فلا جناح عليهما فيما افتدت به لتحصيل الطلاق فيكون الاية بيان الطلاق على مال لا بيان الخلع وكلامنا فى الخلع (قلنا) بل هى بيان الخلع بدليل سبب النزول فانها نزلت فى جميلة بنت عبدالله بن ابى كانت تبغض زوجها ثابت بن قيس وكان يحبها فتخاصما الى النبى صلى الله عليه وسلم وطلبت التفريق فقال ثابت قد اعطيتها حديقة فلترد على فقال عليه السلام اتردين عليه حديقته وتملكين فقالت نعم وازيده فقال عليه السلام لا بل حديقته فقط ثم قال ياثابت خذ منها ما اعطيتها وخل سبيلها ففعل فكان اول خلع فى الاسلام (فان قيل) لو كان الخلع طلاقا صارت التطليقات اربعا فى سياق الآية (قلنا) المراد بقوله تعالى الطلاق مرتان بيان الشرعية لابيان الوقوع بدليل انه تعالى ذكر الطلاق فى مواضع ولا يقتضى ذلك ان يكون الطلاق متعددا بتعدد الذكر فكذلك ههنا كذا ذكر فى بعض الشروح واما قول الشافعى انه يحتمل الفسخ فغير مسلم فان النكاح بعد تمامه لايقبل الفسخ الا يرى انه لاينفسخ بالهلاك قبل التسليم وان الملك الثابت به ضرورى لايظهر الا فى حق الاستيفاء اما الفسخ بعدم الكفاءة فسخ قبل التمام فكان فى معنى الامتناع من الاتمام وكذلك فى خيار العتق والبلوغ فاما الخلع فانما يقع بعد تمام العقد والنكاح فلا يمكن ان يجعل فسخا فيجعل قطعا للنكاح فى الحال فيكون طلاقا قوله (ومن ذلك قوله تعالى) فان طلقها الاية الصريح يلحق البائن عندنا وعند الشافعى لايلحقه وانما يتحقق الخلاف فى المختلعة والمطلقة على مال اذلا بينونة فيما سواهما عنده هكذا سمعت من الثقات واليه يشير لفظ التهذيب فقد ذكر فيه اذا طلق امرأته طلاقا رجعيا ثم طلقها فى العدة يقع لان احكام النكاح باقية وان حرم الوطئ اما المختلعة اذا طلقها زوجها فى العدة فلا يلحقها لانها صارت اجنبية منه بالخلع * ورأيت فى بعض الشروح ان عند الشافعى يقع الطلاق بعد الطلاق على مال فلو صح هذا لم يبق الخلاف الا فى المختلعة وماذكرته اولا اصح * قال لان الطلاق مشروع لازالة ملك النكاح وقد زال بالخلع فلا يقع الطلاق بعده كما بعد انقضاء العدة * واستدل الشيخ بالاية

ومن ذلك قوله تعالى بعد هذا فان طلقها فلا تحل له من بعد والفاء حرف خاص لمعنى مخصوص وهو الوصل والتعقيب وانما وصل الطلاق بالافتداء بالمال فاوجب صحته بعد الخلع فمن وصله بالرجعى وابطل وقوعه بعد الخلع لم يكن عملا به ولا بيانا

فقال وصل الطلاق بالافتداء بالمال وهو الخلع بحرف الفاء وهو للوصل والتعقيب فيكون هذا تنصيصا على صحة ايقاع الطلقة الثالثة بعد الخلع متصلا به وصار معنى الاية فان طلقها بعد الخلع * فمن وصله اى الطلاق او قوله فان طلقها بالرجعى يعنى باول الاية لايكون وصله عملا بالفاء ولا بيانا * واعلم ان ماذكره الشيخ مشكل فانه ذكر فى شرح التأويلات هذه الاية رجعت الى الاية الاولى وهى قوله الطلاق مرتان اى فان طلقها بعد التطليقتين تطليقة اخرى * وذكر فى الكشاف فان طلقها الطلاق المذكور الموصوف بالتكرار فى قوله الطلاق مرتان واستوفى نصابه او فان طلقها مرة ثالثة بعد المرتين فوصله بالاية الاولى وكذا فى عامة التفاسير * ثم المراد من قوله فان طلقها اما بيان مباشرة الطلقة الثالثة ان كانت شرعيتها ثابتة بقوله تعالى او تسريح باحسان على ماروى ابورزين العقيلى رضى الله عنه ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم سئل عن الطلقة الثالثة فقال او تسريح باحسان او بيان الشرعية كما ذهب اليه اكثر اهل التأويل وعلى الوجهين يجب وصله باول الاية لا بالخلع فلا يبقى التمسك به فى المسئلة كيف والترتيب فى الذكر لايوجب الترتيب فى الحكم والمشروعية لانه لو اوجب ذلك لما تصور شرعية الطلقة الثالثة قبل الخلع عملا بالفاء وانها ثابتة بالاجماع وكذا الخلع متصور ومشروع قبل الطلقتين فعرفنا ان موجب حرف الفاء ساقط وانها لمطلق العطف ولانه لو اعتبر الترتيب والوصل كما هو موجب حرف الفاء لصار عدد الطلاق اربعا لانه يصير الطلقة الثالثة مرتبة على الخلع والخلع مرتبا على الطلقتين وذلك خلاف النص والاجماع * واجاب الامام البرغرى فى طريقته عن هذا بان بيان الطلقة الثالثة فى قوله فان طلقها فلا تحل لا فى قوله او تسريح باحسان وان قوله فيما افتدت به ينصرف الى الطلقتين المذكورتين فى اول الاية لانه بيان طلقة اخرى لانه لم يذكر تطليق آخر من جهة الزوج فكانه قيل فلا جناح عليهما فيما افتدت فى الطلاقين المذكورين ثم رتب على الافتداء الثالثة فلا يلزم منه ان يكون الطلاق اكثر من الثلاث ويبقى النص حجة من الوجه الذى ذكرنا والى هذا اشار القاضى الامام فى الاسرار ايضا الا انه مع بعده من سياق النظم ومخالفته لاقوال المفسرين لايستقيم ههنا لانا لو حملناه على هذا الوجه لم يبق حجة فى المسئلة الاولى وقد بينا فى تلك المسئلة ان المراد منه الخلع لا الطلاق على مال بدليل سبب النزول فاذا كان الاولى ان يتمسك فى المسئلة بما رواه ابوسعيد الخدرى رضى الله عنه وغيره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال المختلعة يلحقها صريح الطلاق مادامت فى العدة وبالمعانى الفقهية المذكورة فى المبسوط وغيره قوله (قوله تعالى واحل لكم ماوراء ذلكم اى سوى هؤلاء المحرمات ان تبتغوا مفعول له بمعنى بين لكم مايحل مما يحرم ارادة ان يكون ابتغاؤكم باموالكم * ويجوز ان يكون ان تبتغوا بدلا مما وراء ذلكم * والاموال المهور * محصنين فى حال كونكم ناكحين غير زانين لئلا تضيعوا اموالكم وتفقروا

ومن ذلك قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم محصنين فانما احل الابتغاء بالمال والابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى مخصوص وهو الطلب والطلب بالعقد يقع فمن جوز تراخى البدل عن الطلب الصحيح الى المطلوب وهو فعل الوطئ كان ذلك منه ابطالا فيبطل به مذهب الخصم

انفسكم فيالانجيل لكم فتخسروا دنياكم ودينكم * ومفعول انتبتغوا مقدروهوالنساء * فالله تعالى احل الابتغاء اى الطلب بالمال والباء للالصاق فيقتضى ان يكون الطلب ملصقا بالمال والطلب بالعقد يقع لا بالاجارة والمتعة وغيرهما لقوله تعالى * غير مسافحين* فيجب المال عند العقد اماتسمية واماوجوبا بايجاب الشرع * وقوله عن الطلب الصحيح احتراز عن النكاح الفاسدلانه لايجب فيه المهر بنفس العقد بالاجماع بل بتراخي الى الوطئ قوله (فى المفوضة) بكسر الواو وبفتحها * واعلم ان التفويض هوالتزويج بلامهروهو عنده صحيح وفاسدفالصحيح هوان تأذن المرأةالمالكةلامرهاثيبا كانت اوبكرا لوليها ان يزوجها بلا مهر اوتقول زوجني ولاتذكر المهر فتزوجها وليها ويقول زوجتكها بلا مهر اويسكت عن ذكر المهر اوالسيدزوج امته بلامهراويسكت عن ذكره فيصح النكاح ولايجب المهربالعقدعلى الصحيح من المذهب * ولو دخل بها وجب لها مهرالمثل ولها مطالبته بالفرض ولوطلقها قبل المسيس والفرض لامهرلها * والفاسد هوان يزوج الاب الصغيرة اوالمجنونة مفوضة اوالاب زوج البكر البالغةدون رضاها مفوضة ففي اذ ان النكاح قولان اصحهما يصح ويجب مهر المثل بالعقد كذا في التهذيب للامام محيى السنة رحمه الله * ثم فىالتفويض الصحيح يجوز ان تسمى المرأة المالكة لامرها مفوضة بكسرالواو لانها فوضت اىاذنت فىالتزويج بلامهر ومفوضة بفتحها لان وليهافوضها اىزوجهابلامهر والامة المزوجة بلامهر لاتسمى الامفوضةبالفتح فهذا معنى فتح الواو وكسرها * فاماماذكر فى بعض الشروح ان المفوضة بالكسر هى التى زوجت نفسها بغيرمهر وبالفتح هى الصغيرة التى زوجها وليها بلامهرفغير صحيح لان نكاح الاولى فاسدعنده لعدم الولى فلايكون من باب التفويض وفى نكاح الثانية يجب المهر بالعقد كماذكرنافلايتأتى الخلاف * وذكر فى الطريقةالمنسوبة الى الصدر الحجاج قطب الدين رحمه الله ان التمسك بهذه الاية من اصحابنالايستقيم فى المفوضة لان فيه دليلا على كونه مشروعا بمال وليس فيه نفي كونه مشروعا بلا مال بل هو مسكوت عنه موقوف الى قيام الدليل وقدقام الدليل على كونه مشروعا بلا عوض وهو قوله تعالى* فانكحواماطاب لكم وانكحوا الايامى منكم* فانه باطلاقه يدل على ماذكرنا والمطلق يجرى على اطلاقه والمقيد على تقييده * قلت المطلق يحمل على المقيد فى الحكم الواحد فى الحادثة الواحدة بالاتفاق كما فى كفارة اليمين وههنا كذلك فيجب حمل المطلق على المقيد بالمال الاترى انه شرط فيه الاشهاد مع ان اطلاقه لايدل عليه فكذا يشترط المال (قوله تعالى قدعلمنا ما فرضناعليهم) اى قد علم الله مايجب فرضه على المؤمنين فى الازواج والاماء كذا فى الكشاف وقيل النفقة والكسوة والمهر * وفى التيسير اى ماوجبنا من المهور فى امتك فى ازواجهم ومن العوض فى امائهم واحللنالك الواهبة نفسها من غيرمهر واطلقنا لك الاصطفاء من الغنيمة ماشئت * فعلى هذا القول استدل الشيخ فى تقدير المهرفقال الفرض

فى مسئلة المفوضة ومثله قوله تعالى قد علمنا مافرضنا عليهم فى ازواجهم والفرض لفظ خاص وضع لمعنى مخصوص وهوالتقدير فمن لم يجعل المهر مقدرا شرعا كان مبطلا وكذلك الكناية فى قوله تعالى مافرضنا لفظ خاص يراد به نفس المتكلم

لفظ خاص لمعنى مخصوص وهو التقدير فيقتضى ان يكون المهر مقدرا بحيث لايجوز النقصان عنه الا انه فى تعيين المقدار مجمل فالحق السنة بيانا به وهى ماروى جابر بن عبدالله رضى الله عنهما عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال لايزوج النساء الا الاولياء ولايزوجن الا من الا كفاء ولامهر اقل من عشرة فصارت العشرة تقديرا لازما فمن لم يجعله مقدرا كان مبطلا له لاعاملا به * ولكن للخصم ان يقول لااسلم ان الفرض خاص فى المعنى الذى ذكرت بل الفرض الجز فى الشئ ومنه قيل فرض القوس للجز الذى يقع فيه الوتر * والفرض للحديدة التى يجز بها * والفريض لاسهم المفروض الذى فرض فوقه وفرضة النهر ثلمته التى منها يستقى * والفرض الايجاب ايضا وهو مشهور * والفرض البيان ايضا قال تعالى *سورة انزلناها وفرضناها اى بيناها فى قول غير واحد من المفسرين * وقال * قد فرض الله لكم فيما فرض الله له * اى بين فى قول جماعة * والفرض التقدير كما ذكرت فيكون مشتركا لاخاصا * او هو خاص فى القطع حقيقة فيه على ما قال صاحب الكشاف فى اول سورة النور اصل الفرض القطع وكذا قال غيره من ائمة اللغة ثم نقل الى الايجاب والتقدير لان الواجب مقطوع به وكذا المقدر مقطوع عن الغير فكان مجازا فيهما ثم على التقدير ين حمله على معنى الايجاب ههنا بقرينة وماملكت ايمانهم اولى من حمله على التقدير لان معنى الايجاب يستقيم فى حق الاماء كما يستقيم فى حق الازواج لان ما به قوامهن من النفقة والكسوة واجب لهن عليهم كوجوبه ووجوب المهر للازواج عليهم ولهذا فسره عامة اهل التأويل بالايجاب ههنا فاما معنى التقدير فلايستقيم فى حق الاماء لانه لم يقدر على الموالى للاماء شئ ويدل ايضا على ان الايجاب هو المراد ههنا كلمة على فانها صلة الايجاب لاصلة التقدير يقال فرض عليه اى اوجب ولايقال فرض عليه بمعنى قدر فاذا ثبت ان حمله على الايجاب اولى لايكون ترك القول بالتقدير فى المهر ابطالا قوله (فدل ذلك) اى مجموع قوله فرضنا على ان صاحب الشرع هو المتولى للايجاب بالاضافة الى ذاته * والتقدير بلفظ الفرض وان تقدير العبد امتثال به قيل معناه ان مهور النساء مقدرة معلومة عندالله تعالى ولكنها غيب عنا فباصطلاح الزوجين على مقدر يظهر ذلك المقدر المعلوم لانهم يقدرون ماليس بمقدور اعتبر هذا بقيم الاشياء فانها مقدرة معلومة عند الله تعالى ثم تظهر بتقويم المقومين ونظيره كفارة اليمين فان الواجب فى حق كل احد معلوم عند الله تعالى مستور عنا ويظهر فى ضمن الفعل ولكن فيه بعد لان الفرض اثبات تقدير المهر وانه معلوم قبل الفعل ليتحقق الامتثال كتقدير نصاب السرقة وماذكروه لايفيد هذا الفرض ويلزم منه انهما لواصطلحا على الخمسة يكون ذلك اظهارا للمقدر ايضا كما لواصطلحا على العشرين * والذى يخطر ببالى ان هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لوكان المهر مقدرا بماذكرتم ينبغى ان لايجوز الزيادة عليه كما لايجوز النقصان عنه اعتبارا باعداد الركعات ولماجازت الزيادة جاز النقصان ايضا فلايكون المهر مقدرا * فاجاب بانه من المقادير التى تمنع النقصان دون الزيادة كمقادير الزكوات

فدل ذلك على ان صاحب الشرع هو المتولى للايجاب والتقدير وان تقدير العبد امتثال به فمن جعل الى العبد اختيار الايجاب والترك فى المهر و التقدير فيه كان ابطالا لموجب هذا اللفظ الخاص لاعملا به ولابيانا له لانه بين

(الا)

الا يرى انه تعرض لجانب القلة بالنفي فقال لامهر اقل من عشرة دون الكثرة اذلم يقل ولا اكثر منها فيكون التزام الاكثر امتثالا بهذا التقدير لامحالة كالتزام الزيادة فى الزكوة بخلاف جانب النقصان لانه ترك للامتثال به فلا يجوز فهذا معنى قوله وان تقدير العبد امتثال به اى بتقدير الشرع * فمن جعل الى العبد اختيار الايجاب والترك فى المهر اى اثبات المهر وتركه كما جعله مالك وعلى بن ابى هريرة من اصحاب الشافعى حيث قالا ان شاء اوجب المهر فى العقد او سكت فيجب المهر ويصح العقد وان شاء نفاه فيصح نفيه ايضا ويؤثر فى فساد العقد كنفى الثمن عن البيع يصح ويفسد البيع * والتقدير فيه اى فى المهر كما جعله الشافعى حيث قال ايجاب اصله بالعقد وبيان مقداره مفوض الى رأى الزوجين كان ابطالا * ويجوز ان يكون التقدير منصوبا عطفا على الاختيار وان يكون مجرورا عطفا على الايجاب اى من جعل الى العبد اختيار الايجاب واختيار التقدير قوله (ومن ذلك) اى ومن الخاص المذكور قوله تعالى والسارق والسارقة الاية * رفعهما على الابتداء والخبر محذوف كانه قيل وفيما فرض عليكم السارق والسارقة اى حكمهما او الخبر فاقطعوا ايديهما ودخول الفاء لتضمنهما معنى الشرط * ايديهما يديهما ونحوه فقد صغت قلوبكما اكتفى بتثنية المضاف اليه عن تثنية المضاف * واريد باليدين اليمينان بدليل قرأة عبدالله والسارقون والسارقات فاقطعوا ايمانهم جزاء ونكالا * مفعول لهما كذا فى الكشاف * وذكر فى التيسير انما جمع الايدى لان السارق اسم جنس وكذا السارقة واريد بهما الجمع فلذلك قال الايدى لانها افراد مضافة الى الجمع وقال ايديهما على التثنية ولم يقل ايديهم لظاهر اللفظ وهذا جمع بين اعتبار اللفظ واعتبار المعنى فى كلام واحد وهو شايع لغة كالجمع بين تذكير المعنى وتأنيث اللفظ * وفى عين المعانى وقرأ ابن عباس والسارقون والسارقات فاقطعوا ايمانهما والصواب ايمانهم الا انه اراد ايمان اثنين منهم والعضوان يجمع من اثنين لانهما اثنان من اثنين * واعلم بان عندنا حكم السرقة قطع بنفى الضمان عن السارق حتى لوهلك المسروق عنده قبل القطع اوبعده او استهلكه لايضمن كالو اتلف خرا وهو ظاهر المذهب * وروى الحسن عن ابى حنيفة رحمهما الله انه يضمن اذا استهلكه وقال الشافعى رحمة الله عليه القطع لاينفى ضمان العين عنه بل العين فى حق الضمان كما لو لم يكن قطع وكذا الحكم فى السرقة الكبرى وحد الزنا قال لان الله تعالى امر بالقطع بقوله فاقطعوا ايديهما ولم ينف الضمان صريحا ولا دلالة لان القطع اسم لفعل معلوم وهو الابانة ولا دلالة له على انتفاء الضمان و انتطاع العصمة اصلا ولا هو من ضروراته ايضا لانهما مختلفان * اسما وهو ظاهر و مقصودا لان احدهما شرع جبرا للمحل والآخر شرع زاجرا بطريق العقوبة ومحلا لان محل احدهما اليد ومحل الاخر الذمة * وسببا لان سبب احدهما الجناية على حق الله تعالى وسبب الآخر الجناية على حق العبد واستحقاقا فان مستحق القطع هو الله تعالى ومستحق الاخر العبد واذا

ومن ذلك قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا وقال الشافعى رحمه الله القطع لفظ خاص لمعنى مخصوص فانى يكون ابطال عصمة المال عملا به فقد وقعتم فى الذى ابيتم

اختلفا من كل وجه لا يقتضى ثبوت احدهما ثبوت الآخر ولا انتفاءه وقد دل الدليل على ثبوته وهو العمومات الموجبة للضمان كقوله تعالى * وجزاء سيئة سيئة مثلها * وكقوله عز اسمه * فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم * وكقوله عليه السلام * على اليد ما اخذت حتى ترد * فيجب القول به فمن قال بان القطع يوجب انتفاء الضمان وابطال العصمة لا يكون هذا عملا بهذا اللفظ الخاص بل يكون زيادة عليه بالرأى او بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام * لا غرم على سارق بعد ما قطعت يمينه * وقد ابطلتم ذلك وفيه ترك العمل بالعمومات الموجبة للضمان ايضا وقوله * انى بمعنى كيف وهو استفهام بمعنى النفى اى لا يكون ابطال عصمة المال عملا به ﴿ والجواب ان ذلك اى ابطال العصمة ثبت بنص يشير الى ابطالها * مقرون بقوله والسارق والسارقة وقد يجوز ان يتغير النص بدليل يقترن به كقولك انت حر نص فى اثبات الحرية فاذا اتصل به الاستثناء او الشرط تغير موجبه فكذلك ههنا غيرنا هذا النص الذى لم يوجب سقوط عصمة المحل وهو قوله تعالى * فاقطعوا ايديهما * بدليل زائد اقترن به وهو قوله جزاء * وفى قوله مقرون به اشارة الى نوع من التشنيع على الخصم وهو انه غفل عن الدليل القطعى المتصل بهذا الكلام من غير فصل ولم يطلع على اشارته ثم طعن من غير روية فيكون الطعن عائدا عليه * ثم بيان اشارته الى ما ذكرنا ان الجزاء قد اطلق ههنا والجزاء اذا اطلق فى معرض العقوبات يراد به ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة افعال العباد فتبين به ان وجوب القطع حق الله تعالى على الخلوص ولهذا لم يتقيد بالمثل وما يجب حقا للعبد يتقيد بدما لا كان او عقوبة كالغصب والقصاص ولهذا لا يملك المسروق منه الخصومة بدعوى الحد واثباته ولا يملك العفو بعد الوجوب ولا يورث عنه وما يجب لله تعالى على الخلوص انما يجب بهتك حرمة هى لله تعالى على الخلوص ليكون الجزاء وفاقا وذلك بان يثبت الحرمة لمعنى فى ذاته كحرمة شرب الخمر والزنا لا لحق العبد لانه يصير حراما لغيره مباحا فى ذاته بالاباحة الاصلية ومثل هذه الحرمة لا يوجب الجزاء لله تعالى كشرب عصير الغير والوطئ فى حالة الحيض * ثم ان الله تعالى جعل هذا المال قبل السرقة محترما لحق العبد على الخلوص ولم يستبق لذاته حقا حتى صح بذل العبد واباحته ويجب الضمان له باتلافه ولا يجب لله تعالى ضمان ثم اوجب الجزاء وهو القطع بسرقته حقا لنفسه خالصا فعرفنا ضرورة انه استخلص الحرمة لنفسه واذا استخلصها لذاته وهى حرمة واحدة لا تبقى للعبد ضرورة كالعصير اذا تخمر وصار محترما حقا لله تعالى لا يبقى حقا للعبد وكالارض تتخذ مسجدا وصارت لله تعالى لا يبقى للعبد وكما لا يبقى للبائع اذا ثبت للمشترى بالبيع فهذا معنى قول الشيخ ومن ضرورته تحويل العصمة اليه * وظهر من هذا ان معنى قوله ابطال العصمة ابطالها على العبد بنقلها الى الله تعالى لا ابطالها مطلقا ﴿ فان قيل ﴾ لا نسلم ان الحرمة واحدة بل المال محترم لحق الله تعالى او جود النهى فيجب القطع ومحترم ايضا لحق العبد

والجواب ان ذلك ثبت بنص مقرون به عندنا وهو قوله تعالى جزاء بما كسبا لان الجزاء المطلق اسم لما يجب لله تعالى على مقابلة فعل العبد وان يجب حقا لله تعالى يدل على خلوص الجناية الداعية الى الجزاء واقعة على حقه ومن ضرورته تحول العصمة اليه ولان الجزاء يدل على كمال المشروع لما شرع له مأخوذ من جزى اى قضى وجزاء بالهمزة اى كفى وكماله يستدعى كمال الجناية ولا كمال مع قيام حق العبد فى العصمة لانه يكون حراما لمعنى يكون فى غيره

كما كان لبقاء حاجته اليه فيجب الضمان كما فى قتل الصيد المملوك فى الحرم اوالاحرام وشرب خمر الذمى عندكم وكوجوب الدية مع الكفارة (قلنا) بل الحرمة واحدة لانا لانجد القطع يجب الاعال محترم حقا للعبد وقداوجب الله تعالى القطع به لنفسه تحقيقا لصيانته على العبد وانتقلت تلك الحرمة اليه كما ذكرنا فلم يبق معنى للعبد يضاف وجوب الضمان اليه بخلاف جزاء الصيد لانه لم يجب بالجناية على حق العبد فى الصيد بل بالجناية على الاحرام اوالحرم بدليل انه يجب فى الصيد الذى ليس بمملوك واذا لم يصر حقه مقضيا به وجب الضمان * وكذلك وجوب الكفارة بالجناية على حق الله تعالى لا لحق العبد فانها تجب فى قتل المسلم الذى لم يهاجر الينا وان لم يكن حقه مضمونا بالدية * وكذلك شرب خمر الذمى لان الحد بشربها لم يجب لحق العبد فانه لوشرب خمر نفسه يجب الحد ايضا واذا لم يجب لحقه وجب جبر حقه بالضمان * ثم استدل الشيخ رحمه الله بوجه آخر فقال ولان الجزاء يدل يعنى لغة* على كمال المشروع وهو القطع فى مسئلتنا مثلا * لما شرع له وهو السرقة اوالزجر * والضمير المستكن راجع الى المشروع والبارز الى ما * يعنى تسمية الشئ جزاء يدل على انه كامل وتام فى المقصود الذى شرع له لانه ماخوذ من جزى بالياء اى قضى والقضاء الاحكام والاتمام قال * وعليهما مسرودتان قضاهما * داود وصنع السوابغ تبع * اى احكمهما واتمهما كذا قيل * فعلى هذا اصله جزاى بالياء الا انها قلبت همزة لوقوعها بعد الالف كالقضاء اصله قضاى * وجزء بالهمز اى كفى والشئ انما يكون كافيا اذا كان تاما وكاملا فعلى هذا يكون الهمزة اصلية والاول اظهر لانه مصدر جزى يجزى يقال جزيته بما صنع جزاء فاما كونه مهموزا فما وجدته فى كتب اللغة التى عندى واهل الشيخ وقف عليه * واذا دل لفظ الجزاء على الكمال لغة استدعى كمال الجناية لان كمال الشئ باعتبار كمال سببه وذلك بان يكون الفعل حراما لعينه ومع بقاء العصمة حقا للعبد لايكون الفعل حراما لعينه بل لغيره وهو حق المالك فيبقى مباحا بالنظر الى ذاته وذلك اعظم شبهة فى سقوط الحد فلايجب معها الحد كما لايجب بالغصب * والفرق بين النكتتين ان الاولى استدلال باطلاق لفظ الجزاء والثانية استدلال بمعناه اللغوى وحاصلهما يرجع الى معنى واحد وهو الاستدلال بكمال الجزاء على كمال الجناية لان الاطلاق يدل على الكمال ايضا * واستدل شمس الائمة رحمه الله فى المبسوط بوجه آخر فقال فى لفظ الجزاء اشارة الى الكمال فلو اوجبنا الضمان معه لم يكن القطع جميع موجب الفعل فكان نسخا لما هو ثابت بالنص قوله (ولايلزم ان الملك لايبطل) جواب سؤال وهو ان يقال الملك شرط لانعقاد السرقة موجبة للقطع كالعصمة ولهذا لايقطع النباش عندكم باعتبار شبهة فى الملك ثم لم يقتض وجوب القطع نقل الملك الى الله تعالى بل بقى للعبد كما كان حتى يثبت له ولاية الاسترداد ان كان قائما بعينه فكذلك لايقتضى نقل العصمة حتى يثبت له ولاية

ولا يلزم ان الملك لا يبطل لان محل الجناية العصمة وهى الحفظ ولاعصمة الا بكونه مملوكا

التضمين ان كان هالكا * فاجاب وقال اشتراط الملك ليس بعينه وانما هو لتحقيق العصمة التي هي محل الجناية وذلك لان القطع لم يجب جزاء على الجناية على المحل بوصف كونه مملوكا بل بكونه معصوما متقوما الا ان العصمة لا تتحقق بدون الملك لان ما ليس بمملوك للعبد ليس بمعصوم فثبت ان اشتراطه لتحقيق العصمة لا لذاته فلا يلزم من انتقال العصمة انتقاله لان الضرورة وهي تحقق الجناية الكاملة قد اندفعت به وذلك كالعصير اذا تخمر بقي الملك لصاحبها وان انتقلت عصمتها الى الله تعالى وكالشاة اذا ماتت بقي ملك صاحبها في الجلد وان صارت محرمة العين حقا لله تعالى قوله (قوله فاما تعين المالك فشرط) جواب سؤال آخر يرد على هذا الجواب وهو ان يقال لما كان الملك شرطا لغيره والاصل هو العصمة في تحقق الجناية وقد انتقلت الى الله تعالى حتى صار كالخمر على ما قلتم ينبغي ان لا يشترط فيه دعوى المالك ويثبت بالبينة من غير دعوى كالزنا وشرب الخمر وسائر محارم الله تعالى * فقال تعين المالك ليس بشرط لعينه ايضا بل ليظهر السبب بخصومته عند الامام فان السرقة هي الجناية على مال الغير ولا يتصور الجناية موجبة للحد الا بذلك المحل وهو المال المتقوم المحرز ومال الغير لا يثبت الا بخصومة الغير واثباته فكانت الدعوى شرطا لاثبات محل الجناية لا غير كذا في الاسرار ولهذا لو وجد الخصم بلا ملك كان كافيا عندنا كالمكاتب ومتولي الوقف والغاصب والمستعير والمستودع والعبد المستغرق بالدين والمضارب والمرتهن * ووجه آخر لتقرير الجواب وهو ان يقال انما لا يبطل الملك لان محل الجناية العصمة ولا عصمة الا بكون المسروق مملوكا للعبد لان ما هو ملك الله تعالى خالصا لا يوصف بالعصمة بل يوصف بالاباحة فلو قلنا بانتقال الملك اليه لبطلت العصمة اصلا وفي بطلانها بطلان الجناية والمقصود من النقل تحقيقها لا ابطالها فامتنع القول بانتقال الملك بخلاف العصمة * وقوله ولذلك تحولت العصمة دون الملك متصل باول الكلام ومعناه على التقرير الاول فلكون العصمة محل الجناية دون الملك انتقلت العصمة دون الملك وعلى التقرير الثاني فلعدم امكان انتقال الملك تحولت العصمة دون الملك * والوجه الثاني اوفق لظاهر اللفظ (فان قيل) قد ذكر الشيخ انه لا عصمة الا بكونه مملوكا وقد وجدت العصمة بدون الملك فانه اذا سرق مال الوقف من المتولي يجب القطع ولا ملك فيه لاحد لانه اذا تم الوقف خرج من ملك الواقف ولم يدخل في ملك الموقوف عليه (قلنا) الفتوى على ان الملك باق على ملك الواقف حكما ولهذا يرجع الثواب اليه والغلة مملوكة للموقوف عليه ان كان اهلا للملك وان لم يكن اهلا له كالمسجد والرباط يبقى على ملك الواقف ايضا بما لاصله كذا ذكر الامام العلامة استاذ الائمة حميد الملة والدين رحمه الله في فوائده وقوله حجة وان كان مخالفا لظاهر الرواية * وذكر الامام فخر الدين البرغري في طريقته في جواب سرقة مال الوقف وسرقة التركة المستغرقة بالدين فانها توجب القطع ولا ملك فيها للغريم ولا وارث ان الملك ما شرط لعينه وانما شرط لمكان الخصومة فانها شرط لظهور

فاما تعين المالك فشرط ليصير خصمه متعينا لا لعينه حتى اذا وجد الخصم بلا ملك كان كافيا كالمكاتب ومتولي الوقف ونحوهما فلذلك تحولت العصمة دون الملك الا ترى ان الجناية تقع على المال والعصمة صفة للمال مثل كونه مملوكا فاما الملك الذي هو صفة للمالك كيف يكون محلا للجناية لينتقل

(السرقة)

السرقة وفيما ذكرنا ان عدم الملك فاليد ثابتة وهى كافية للخصومة *ثم استوضح الفرق بين العصمة والملك فقال الاترى الى اخره اى النقل انما ثبت ضرورة تكامل الجناية وانها واقعة على المال فينتقل ماهو من اوصاف المال وهو العصمة فاما الملك فصفة للمالك وذلك لايتصور ان يكون محلا للجناية فكيف ينتقل اى لاينتقل *وهكذا ذكر ابو اليسر فقال الجزاء انما يجب بالجناية على المال لا على المالك والملك صفة المالك لانه عبارة عن القدرة وهو من اوصاف القادر لامن اوصاف المال فجاز ان لايسقط الملك فاما العصمة وهى الاحترام فوصف المحل وهذه جناية على المحل فجاز ان يسقط كما فى الخمر ﴿فان قيل﴾ العصمة صفة للعاصم لا للمال كالملك صفة للمالك ولهذا يقال مال معصوم ولا يقال مال عاصم كما يقال مال مملوك لامالك فانى يستقيم هذا الفرق ﴿قلنا﴾ تقريره يحتاج الى زيادة كشف وهو ان الفعل المتعدى كالضرب مثلا له تعلق بالفاعل وهو تعلق التأثير وتعلق بالمفعول وهو تعلق التأثر ولهذا يوصف كل واحد منهما بذلك الفعل فيقال زيد الضارب وعمرو المضروب فاذا وصف به الفاعل فمعناه ان الفعل المؤثر قام به واذا وصف به المفعول فمعناه ان التأثر بذلك الفعل قام به والمصدر الذى دل عليه كل واحد منهما لغة مناسب له لامحالة فمصدر الضارب ضرب بمعنى التاثير ومصدر المضروب ضرب بمعنى التأثر *ثم قد يكون المقصود تعلقه بالفاعل من غير نظر الى جانب المفعول كما فى قولك فلان يعطى ويمنع اى سجيته الاعطاء والمنع وقد يكون المقصود تعلقه بالمفعول دون الفاعل كما اذا بنى الفعل للمفعول *ثم المقصود من شرع العصمة التعلق بالمفعول وهو المال لا بالفاعل لان العصمة هى الحفظ والمقصود منه صيرورة المال محفوظا لا اتصاف الفاعل به وان كان ذلك من ضروراته والمقصود من الملك عكسه وهو تعلقه بالفاعل واتصافه به من غير نظر الى جانب المفعول وان كان ذلك من ضروراته ايضا لان الغرض اتصاف العبد بالمالكية لا اتصاف المال بالمملوكية فلهذا جعل الشيخ العصمة صفة المال والملك صفة المالك قوله (وكيف ينتقل وهو غير مشروع) يعنى لو كانت الجناية متصورة الوقوع على الملك لايمكن القول بانتقاله فكيف اذا لم يتصور وذلك لانا لم نعهد فى الشرع انتقال ملك العبد الى الله لانه لاسابة فى الاسلام كيف وانه يستلزم اثبات الثابت اذ جميع الاشياء ملكه ولهذا لا يجوز ان يقال هذا مملوك العبد لا مملوك الله تعالى اذ العبد وما فى يده ملوك له فاما العصمة التى تثبت للعبد فقد عهد فى الشرع انتقالها الى الله تعالى كالعصير اذا تخمر ولهذا يجوز ان يقال هذا معصوم للعبد لا لله تعالى فلهذا قلنا بانتقال العصمة دون الملك *واعلم بان انتقال العصمة عندنا انما يثبت حال انعقاد السرقة موجبة للقطع لمساس الحاجة الى الحفظ فى تلك الحالة وليصير الفعل فيها مضمونا بالعقوبة الزاجرة ولكن انما يتقرر هذا بالاستيفاء لان ما يجب لله تعالى تمامه بالاستيفاء فكان حكم الاخذ مراعى ان استوفى القطع تبين ان حرمة المحل قد كانت لله تعالى فلا يجب الضمان للعبد وان

وكيف ينتقل الملك وهو غير مشروع فاما نقل العصمة فمشروع كما فى الخمر والله اعلم

تعذر الاستيفاء تبين انها كانت للعبد فيجب الضمان له وبهذا يندفع كثير من الاسئلة * ثم هذا الانتقال ضرورى لما ذكرنا انه لتحقق الجناية فلا يظهر فى حق غيره حتى لو وهب المسروق منه العين المسروقة للسارق او باعها منه او من غيره صح ولو اتلفه غير السارق يضمن وكذا لو اتلفه السارق بعد القطع فى رواية الحسن عن ابى حنيفة رحمهما الله لان الاستهلاك فعل آخر غير السرقة فيظهر حكم التقوم فى حق هذا الفعل * ولا يقال ينبغى ان لا يظهر الانتقال فى حق الضمان ايضا لان الضرورة قد اندفعت باثباته فى حق وجوب القطع * لانا نقول قد بينا ان العصمة شئ واحد وقد ظهر انتقالها وابطالها فى حق احد الضمانين فلا يمكن اعتبارها فى حق الضمان الاخر لئلا يؤدى الى تكرار الضمان بازاء شئ واحد بسبب واحد ولهذا قلنا اذا استهلكه لا يضمن فى ظاهر الرواية لان الاستهلاك اتمام المقصود بالسرقة فيظهر سقوط حق العبد فى حقه ايضا بخلاف البيع والهبة فانه ليس باتمام المقصود بالسرقة بل هو تصرف آخر ابتداء كذا فى المبسوط (فان قيل) لو انتقلت العصمة الى الله تعالى كما فى الخمر يلزم ان لا يجب القطع كما فى سرقة الخمر (قلنا) انما لا يجب القطع فى الخمر لان من شرطه ان يكون المسروق معصوما حقا للعبد قبل السرقة ولهذا لا يجب فى صيد الحرم وحشيشه والخمر ليست كذلك لعدم الحكم لعدم شرطه فاما المال المسروق فقد كان معصوما قبل السرقة حقا للعبد مفتقرا الى الصيانة فوجب القطع لوجود شرطه (فان قيل) القطع شرع لصيانة حق العبد وفى القول بسقوط العصمة وبطلان الضمان ابطال حقه فيمتنع القول به (قلنا) ان كان فيه ابطال حقه صورة ففيه تكميل معنى الحفظ عليه لانه لما لم يمكن الجمع بينهما لان الحرمة واحدة كما ذكرنا كان القطع انفع من الضمان لان فيه تحقيق الحفظ حالة السرقة بجعل المحل محرم التناول لحق الله تعالى فيصير تناوله مضمونا بالقطع فيتحقق معنى الحفظ وهذا خير له من حفظ ماله بايجاب الضمان له كما ان ايجاب القصاص خير له من ايجاب الدية لان الزجر وصيانة النفس فيه اتم ولهذا سمى حيوة فكذلك هذا * واعلم ان ما ذكرنا من سقوط الضمان فى الحكم فاما فيما بينه وبين الله تعالى فيفتى بالضمان فيما رواه هشام عن محمد رحمهما الله لان المسروق منه قد لحقه النقصان والخسران من جهته بسبب هو متعد فيه ولكن تعذر على القاضى القضاء بالضمان لما اعتبر المالية والتقوم فى حق استيفاء القطع فلا يقضى بالضمان ولكن يفتى برفع النقصان والخسران الذى الحق به فيما بينه وبين ربه كذا فى المبسوط والله اعلم قوله (ومن هذا الاصل) اى ومن القسم الذى نحن فى بيانه وهو الخاص

ومن هذا الاصل

﴿ باب الامر ﴾

﴿ باب الامر ﴾

ذكر الشيخ رحمه الله فى اول الباب لفظة ذلك وهو للاشارة الى البعيد ولما طال الكلام

وبعد ذكر الاصل ذكر لفظ هذا وهو للاشارة الى القريب وكذا ذكر قبيل باب النهى وكان عكسه اولى الا انه ذكر فى شرح التأويلات ان مالا يحس بالبصر فالاشارة اليه بلفظ ذلك وهذا سواء لانه من حيث لا يحس بالبصر اشبه المحسوس الغائب ومن حيث هو مدرك بالعقل او بالسمع اشبه المحسوس الحاضر فصح فيه استعمال اللفظين وذلك كما يقال دخل الامير البلدة فيقول السامع سمعت هذا او سمعت ذلك كان صحيحا لانه اشارة الى الاخبار عن دخول الامير وهو مما لا يحس بالبصر * ولهذا قال مجاهد ومقاتل وابن جريج والكسائى والاخفش وابو عبيدة ان معنى قوله تعالى * ذلك الكتاب * هذا الكتاب * واعلم ان عبارات القوم اختلفت فى تعريف الامر الذى بمعنى القول ولهذا لم يذكر الشيخ تعريفه كما ذكر تعريف الاقسام المتقدمة * فقيل هو القول المقتضى طاعة المأمور باتيان المأمور به * وفيه تعريف الامر بالمأمور والمأمور به المتوقف معرفتهما على معرفة الامر لاشتقاقهما منه * وبالطاعة المتوقفة معرفتها على معرفة الامر ايضا لانها لا تعرف الا بموافقة الامر وعلى التقديرين يلزم الدور * وقيل هو قول القائل لمن دونه افعل ونحوه وهو غير مطرد لصدقه على التهديد والتعجيز والاهانة ونحوها * وقيل هو اللفظ الداعى الى تحصيل الفعل بطريق العلو ويلزم على اطراده واطراد الاول ايضا ان صيغة الامر لو صدرت من الاعلى نحو الادنى على سبيل التضرع والشفاعة لا تسمى امرا * وعلى انعكاسهما انها لو صدرت من الادنى نحو الاعلى بطريق الاستعلاء تسمى امرا ولهذا ينسب قائلها الى الحمق وسوء الادب * وقيل هو اللفظ الدال على طلب الفعل بطريق الاستعلاء واحترز بلفظ الاستعلاء عن الالتماس والدعاء وهذا اقرب الى الصواب واختار بعض المتأخرين ان الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء فاراد بالاقتضاء ما يقوم بالنفس من الطلب لان الامر بالحقيقة هو ذلك الاقتضاء والصيغة سميت به مجازا * وبقوله فعل غير كف احترز عن النهى * وبقوله على جهة الاستعلاء عن الالتماس والدعاء كما ذكرنا * وذكر فى القواطع ان حقيقة الكلام معنى قائم فى نفس المتكلم والامر والنهى كلام فيكون قوله افعل ولا تفعل عبارة عن الامر والنهى ولا يكون حقيقة الامر والنهى ولكن لا يعرفه الفقهاء وانما يعرفون قوله افعل حقيقة فى الامر وقوله لا تفعل حقيقة فى النهى قوله (فان المراد) الفاء فى فان اشارة الى تعليل كون الامر من هذا الاصل وهو الخاص * المراد بالامر اى الوجوب لان عندنا وعند هؤلاء المخالفين لا موجب له الا الوجوب * يختص بصيغة لازمة اى لازمة مختصة بذلك المراد فان اللازم قد يكون خاصا وقد يكون عاما والمراد هو الخاص هنا لما نشير اليه * ثم اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى ولا يكون المعنى مختصا به كالالفاظ المترادفة وقد يكون على العكس كبعض الالفاظ المشتركة وقد يكون الاختصاص من الجانبين كما فى الالفاظ المتباينة فالشيخ بالتعرض للجانبين اشار الى انه من اقسم الاخير * والغرض من تعرض جانب اللفظ وهو قوله بصيغة لازمة هو اثبات كونه من هذا الاصل لانه فى بيان خصوص اللفظ

فان المراد بالامر يختص بصيغة لازمة عندنا ومن الناس من قال ليس للمراد بالامر صيغة لازمة وحاصل ذلك ان افعال النبى عليه السلام عندهم موجبة كالامر وهو قول بعض اصحاب مالك والشافعى رحمهما الله

ولايلزم من خصوص المعنى خصوص اللفظ فلابد من ذكره ليستقيم التعليل * ومن التعرض لجانب المعنى وهو قوله المراد بالامر يختص هو الاشارة الى ان الخلاف الذى يذكر بعد فى خصوص المعنى لا فى خصوص اللفظ فانهم لم يخالفونا فى ان صيغة افعل خاصة فى الوجوب ولكنهم قالوا انه يستفاد من غير الصيغة ايضا كما يستفاد منها * ولهذا قدم ذكره لانه هو المقصود الكلى من هذا الباب لابيان كونه من الخاص * وهذا هو الغرض من العدول عن لفظة المخصوصة الى لفظة اللازمة ايضا لان الصيغة لما كانت لازمة له لايوجد بدونها فكانت هذه اللفظة ادل على المقصود ويحتمل ان الشيخ جعل الامر من الخاص باعتبار اختصاص المعنى بالصيغة من غير نظر الى جانب اختصاص اللفظ بالمعنى وهو الذى يدل عليه ظاهر اللفظ فعلى هذا كان ذكر اللازمة فى قوله يختص بصيغة لازمة تأكيدا اذ اللزوم يستفاد من الاختصاص بالصيغة انما ذكرها فى قوله ليس للمراد بالامر صيغة لازمة فلازم اذ لو لم يذكر اللازمة ههنا لم يفهم نفى اختصاص الوجوب بالصيغة من هذا الكلام وهو المقصود منه فيختل الكلام * واعلم ان المخالفين وافقونا على ان الامر اسم لما هو موجب وان الايجاب لايستفاد الا بالامر فصارا متلازمين وان الصيغة المخصوصة تسمى امرا حقيقة فيحصل بها الايجاب ولكن الاختلاف فى ان الفعل هل يسمى امرا حقيقة حتى يحصل به الايجاب فعندنا لايسمى امرا على الحقيقة فلايستفاد منه الايجاب وعندهم يسمى امرا بطريق الحقيقة فيفيد الايجاب فهذا معنى قول الشيخ وحاصل ذلك اى حاصل هذا الاختلاف ان افعال النبى عليه السلام عندهم اى عند ذلك البعض الذى دل عليه قوله من الناس موجبة كالامر اى كالامر المتفق عليه وهو صيغة افعل * وصورة المسئلة انه اذا نقل الينا فعل من افعاله عليه السلام التى ليست بسهو مثل الزلات ولا طبع مثل الاكل والشرب ولا هى من خصايصه مثل وجوب الضحى والسواك والتهجد والزيادة على الاربع ولابيان لجمل مثل قطعه يد السارق من الكوع فانه بيان لقوله تعالى * فاقطعوا ايديهما * وتيممه الى المرفقين فانه بيان لقوله جل ذكره * فامسحوا بوجوهكم وايديكم * هل يسعنا ان نقول فيه امر النبى عليه السلام بكذا وهل يجب علينا اتباعه فى ذلك ام لا * فعند مالك فى احدى الروايتين عنه وابى العباس بن شريح وابى سعيد الاصطخرى وابى على بن ابى هريرة وابى على بن خيران من اصحاب الشافعى يصح اطلاق الامر عليه بطريق الحقيقة ويجب علينا الاتباع فيه * وعند عامة العلماء لايصح اطلاقه عليه بطريق الحقيقة ولايجب الاتباع * واما اذا كان بيانا لجمل فيجب الاتباع بالاجماع ولايجب فى الاقسام الاخر بالاجماع * ثم اختلفوا فقال بعضهم لفظ الامر مشترك بين الصيغة المخصوصة والفعل بالاشتراك اللفظى كاشتراك لفظ العين بين مسمياته * وقال بعضهم هو مشترك بالاشتراك المعنوى كاشتراك الحيوان بين الانسان والفرس * والحاصل ان الايجاب مع حقيقة الامر متلازمان يثبت كل واحد بثبوت الآخر وينتفى بانتفائه فيلزم من انحصار الايجاب على الصيغة انتفاء الاشتراك فى لفظ

الامر ومن ثبوته بغير الصيغة ثبوت الاشتراك فلهذا يتعرض فى الدلائل تارة لنفى الاشتراك واثباته وتارة لنفى الوجوب عن غير الصيغة واثباته فافهم * واحتج من قال بالاشتراك اللفظى بالكتاب وهو قوله تعالى * وما امر فرعون برشيد * اى فعله وطريقته لانه وصفه بالرشد والفعل انما يوصف به لا القول * وقوله عز ذكره * وامرهم شورى بينهم * اى فعلهم * وقوله جل ثناؤه * وتنازعتم فى الامر * اى فيما تقدمون عليه من الفعل * وقوله عز اسمه اخبارا * أتعجبين من امر الله * اى صنعه فاطلق لفظ الامر فى هذه الايات على الفعل والاصل فى الاطلاق الحقيقة فهذا هو المشهور من وجه التمسك فى هذا المقام وما ذكر الشيخ راجع اليه ايضا وقوله ولو لم يكن الامر اى معنى الامر وهو الطلب والايجاب مستفادا بالفعل اى حاصلا به ومفهوما منه لما سمى الفعل بالامر اى لما اطلق عليه لفظ الامر لانه يصير اذ ذاك لغوا من الكلام * واذا ثبت ان معنى الامر مستفاد منه ولا يجوز ان يكون ذلك بطريق المجاز لانه لا اتصال بينهما صورة بلا شبهة ولا معنى لان معنى الامر الطلب ومعنى الفعل تحقيق الشئ ولا اتصال بينهما بوجه ثبت انه بطريق الحقيقة واذا ثبت كونه حقيقة فى الفعل ثبت كون الفعل موجبا لانه من لوازم حقيقة الامر * ولئن سلمنا جواز الاطلاق بطريق المجاز فالحمل على الحقيقة اولى لانها هى الاصل * وبالسنة وهى ماروى انه عليه السلام شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة وقال * صلوا كما رأيتمونى اصلى * وماروى انه عليه السلام قال فى حجة الوداع * خذوا عنى مناسككم فانى امرؤ مقبوض * فجعل المتابعة لازمة فثبت بالتنصيص ان فعله موجب وان لم يكن موجبا لذاته كما ثبت بالتنصيص وهو قوله تعالى * اطيعوا الله واطيعوا الرسول * ان قوله موجب وان لم يصلح ان يكون موجبا لذاته لانه بشر مثلنا وبان اختلاف الجمع فى لفظ واحد باعتبار معنيين مختلفين يدل على انه حقيقة فى كل واحد منهما فان العود بمعنى الخشب يجمع على عيدان وبمعنى اللهو على اعواد وقد جمع الامر بمعنى الفعل على امور وبمعنى القول على اوامر فيكون الامر حقيقة فيهما * واحتج من قال بالاشتراك المعنوى بان القول المخصوص والفعل مشتركان فى عام كالشيئية والشان فيجب جعل اللفظ المطلق عليهما وهو الامر لمشترك بينهما دفعا للاشتراك اللفظى والمجاز لان كل واحد منهما خلاف الاصل * واحتج الجمهور فى نفى الاشتراك اللفظى بان الامر لو كان مشتركا بين القول المخصوص والفعل لما سبق احدهما الى الفهم دون الاخر لان تناول المشترك للمعانى على السواء والامر بخلافه * وبانه حقيقة فى القول المخصوص فوجب ان لا يكون حقيقة فى غيره دفعا للاشتراك * وفى نفى الاشتراك المعنوى بانه لو كان مشتركا بالاشتراك المعنوى لما فهم منه احدهما عينا عند الاطلاق لان مسماه ح اعم من كل واحد منهما ولا دلالة للاعم على الاخص كما لا دلالة للحيوان على الانسان هذا هو المشهور المذكور فى عامة الكتب وهو تعرض لنفى الاشتراك عن الامر وانتفاء الايجاب عن الفعل من لوازمه ولكن الشيخ رحمه الله تعرض فيما ذكر من الدليل لنفى الايجاب من غير الصيغة على عكس ما

و احتجوا بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اى فعله ولو لم يكن الامر مستفادا بالفعل لما سمى به وقال عليه السلام صلوا كما رايتمونى اصلى فجعلوا المتابعة لازمة

ذكروا ليطابق ماذكره فى اول الباب * فقال واحتج اصحابنا بان العبارات انما وضعت دلالات على المعانى المقصودة فكانه اراد بذكر كلمة انما حصر الدلالة على العبارات وان كان لا يتقادله اللفظ وآراد بالمعانى مدلولات الالفاظ يعنى الموضوع للدلالة على المعانى التى قصد المتكلم القاءها الى السامع واراد ان يبينها له هى العبارات لا غير * ولا يجوز قصور العبارات عن المعانى اى ولا يجوز عقلا ان يوجد معنى بلا لفظ فيحتاج فى الدلالة عليه الى شئ آخر لان المهملات اكثر من المستعملات وكذا فى المترادفات كثرة فاما وقوع المشترك فى اللغة فليس من قبيل قصور العبارة الا يرى ان لكل معنى من المشترك اسما على حدة اذا ضم الى المشترك صارا مترادفين * وكانه جواب سؤال وهو ان يقال قد سلمنا ان العبارات هى الموضوعة للدلالة على المعانى الا ان العبارات قاصرة عنها لانها متناهية لتركبها من حروف متناهيات والمعانى غير متناهية فلابد من ان يكون غير العبارة دالا عليها ايضا ضرورة فقال ليس كذلك لانا نجد المهملات اكثر من المستعملات ولا نجد معنى لا يمكن التعبير عنه بلفظ عند الحاجة اليه ولا نسلم ان المعانى التى تعقلها الذهن واحتيج الى التعبير عنها غير متناهية لاستحالة تعقل الذهن ما لا يتناهى واليه اشار بقوله المعانى المقصودة * واذا ثبت ان الوضع للدلالة على المعانى المقصودة محصور على العبارات وانها لا تقصر عن المعانى لا يكون للفعل دلالة على معنى الامر ولا يستفاد ذلك منه اصلا لانه لو استفيد منه لم يبق الحصر فى العبارات وقد تم الاستدلال * ولكن الشيخ ادرج دليلا آخر للتوضيح فقال وقد وجدنا كل مقاصد الفعل مثل الماضى والحال والاستقبال مختصة بعبارات وضعت لها مثل ضرب ويضرب وسيضرب * قالوا وهذا على مذهب الفقهاء فان عندهم صيغة المضارع للحال واذا انضم اليه سوف او السين صارت للاستقبال وقد تعرف ذلك فى شرح الجامع الصغير للمصنف * ولكن لا حاجة الى هذا التأويل ههنا لانه فى بيان خصوص المعنى لا فى بيان خصوص اللفظ وانما يحتاج اليه فى خصوص اللفظ وهو ان يقال ضرب مختص بالماضى ويضرب بالحال وسيضرب بالاستقبال واراد بقوله مختصة بعبارات ان معنى الماضى مختص بالصيغة الموضوعة له وكذا معنى الحال والاستقبال نفيا للترادف الذى هو خلاف الاصل فوجب ان يكون معنى الامر وهو الطلب او الايجاب مختصا بالعبارة الموضوعة له كذلك لانه من اعظم المقاصد اذ الثواب والعقاب مبنيان عليه وثبوت اكثر الاحكام به فهو بالاختصاص بالصيغة اولى * الا ترى انه لو لم يختص بالصيغ وثبت بالفعل كما يثبت بالصيغة لزم منه الاشتراك فى لفظ الامر وهو خلاف الاصل واذا ثبت اختصاصه بالصيغة لم يثبت بالفعل * ويحتمل ان يكون كلمة انما للتأكيد لا للحصر ولهذا لم يذكر فى بعض النسخ ويكون الكل دليلا واحدا * وتقريره ان العبارات وضعت دلالات على المعانى المقصودة والعبارة غير قاصرة عنها لما بينا ان المهملات اكثر من المستعملات فيكون للمعنى الثابت بالامر صيغة موضوعة لا محالة لانه معنى مقصود بل هو اعظم المقاصد واذا كان له صيغة موضوعة

واحتج اصحابنا رحمهم الله بان العبارات انما وضعت دلالات على المعانى المقصودة ولا يجوز قصور العبارات عن المقاصد والمعانى وقد وجدنا كل مقاصد الفعل مثل الماضى والحال والاستقبال مختصة بعبارات وضعت لها فالمقصود بالامر كذلك يجب ان يكون مختصا بالعبارة وهذا المقصود اعظم المقاصد فهو بذلك الاولى

كان هو مختصا بها لانا وجدنا كل مقاصد الفعل مختصة بالعبارات الموضوعة لهافوجب ان يكون معنى الامر مختصا بالعبارة الموضوعة له لانه اعظم المقاصد واذا صار مختصا بها لايثبت بالفعل قوله (واذا ثبت اصل الموضوع كان حقيقة) يعني واذا ثبت ان لهذا المعنى عبارة موضوعة في اصل اللغة وهي صيغة افعل مثلا كانت حقيقة في هذا المعنى لامحالة فتكون لازمة له * والضمير في كان ويكون عائد الى اصل الموضوع * وانما قال لازمة دون لازما لان الاصل الموضوع هو الصيغة المخصوصة فانث على تأويل الصيغة واذا كانت الصيغة التي هي اصل الموضوع لازمة لهذا المعنى لايوجد بدونها فيمتنع ثبوته بالفعل ضرورة قوله (الابدليل) اي لزوم الصيغة المخصوصة لهذا المعنى ثابت نظرا الى اصل الوضع الا ان يقوم دليل انه قد يستفاد بغير الصيغة كما يستفاد بها فح ينتفي اللزوم ويثبت بدون الصيغة على خلاف الاصل * ثم تعرض الشيخ لنفي الاشتراك عن لفظ الامر المستلزم لنفي الايجاب عن الفعل بطريق التوضيح فقال الاترى الى آخره وهو ظاهر * قال المصنف في شرح التقويم الفعل لايصلح ان يكون موجبا لان الامر لطلب الوجود من الغير والفعل تحقيق الوجود وليس فيه دليل طلب الوجود فلايكون سببا لطلب الوجود وان دام على ذلك لان مالايدل على طلب الوجود اصلا لا يدل عليه وان كثر الا انه يدل على كونه مرضيا محمودا عنده قوله (وقد قال النبي عليه السلام) هذه معارضة لما تمسكوا به من السنة وهي ماروى عن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه انه قال خلع النبي صلى الله عليه وسلم نعليه وهو يصلي فخلع من خلفه فقال ماحملكم على خلع نعالكم فقالوا رأيناك خلعت فخلعنا قال ان جبريل اخبرني ان في احدهما قذرا فخلعتهما لذلك فلاتخلعوا نعالكم كذا في شرح الاثار وفي رواية ابي سعيد الخدري رضي الله عنه بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي باصحابه اذخلع نعليه فوضعهما عن يساره فلما رأى ذلك القوم القوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ماحملكم على القائكم نعالكم قالوا رأيناك القيت نعليك فقال ان جبريل عليه السلام اتاني فاخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان رأى في نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما كذا في المصابيح * وما روى انه عليه السلام واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال وايكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني ففي انكار النبي عليه السلام عليهم دليل واضح على ان فعله ليس بموجب اذ لو كان موجبا كالامر لم يكن لانكاره معنى كما لو كان امرهم بذلك وامتثلوا به * قال الغزالي رحمه الله انهم لم يتبعوه في جميع افعاله فكيف صار اتباعهم للبعض دليلا ولم يصر مخالفتهم في البعض دليلا * وقوله عليه السلام يطعمني ربي ويسقيني يجوز ان يكون ذلك حقيقة الطعام والشراب كما ثبت ذلك لمن دونه من الاولياء بطريق الكرامة * ويجوز ان يكون ذلك كناية عما تتقوى به الروح من القربة والمشاهدة والانس بذكره وطاعته وغير ذلك قال بعضهم * وذكرك للمشتاق خير شراب * وكل شراب دونه كسراب

واذا ثبت اصل الموضوع كان حقيقة فتكون لازمة الا بدليل الاترى ان اسماء الحقايق لاتسقط عن مسمياتها ابدا واما المجاز فيصح نفيه يقال للاب الاقرب اب لاينفى عنه بحال ويسمى الجد ابا ويصح نفيه ثم ههنا صح ان يقال ان فلانا لم يأمر اليوم بشيء مع كثرة افعاله وآذاتكلم بعبارة الامر لم يستقم نفيه وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم حين خلع نعليه فخلع الناس نعالهم منكرا عليهم مالكم خلعتم نعالكم وانكر عليهم الموافقة في وصال الصوم فقال اني ابيت عند ربي يطعمني ربي ويسقيني فثبت ان صيغة الامر لازمة

ولانكر تسميته مجازا لان الفعل يجب به فسمى به مجازا والنبي عليه السلام دعاالى الموافقة بلفظ الامر بقوله صلوا كما رأيتمونى فدل ان الصيغة لازمة ومن ذلك

قوله (ولانكر تسميته مجازا) جواب عن تمسكهم بقوله تعالى * وما امرفرعون برشيد * فقال انالانكر تسمية الفعل بالامر مجازا لان الفعل يجب بالامر فيجوز ان يسمى بالامر اطلاقا لاسم السبب على المسبب * وفى الاقليد شبه الداعى الذى يدعو الى الفعل من يتولاه بامره به فقيل له امر تسمية للمفعول به بالمصدر كأنه قيل مأمور به كما قيل شان وهو مصدر شأنت اى قصدت سمى به الشؤن اى المطلوب واليه اشار شمس الائمة ايضا على انه قد قيل ان المراد من الامر فى الآية المذكورة القول بدليل قوله * فاتبعوا امرفرعون * اى اطاعوه فيما امرهم والرشد الصواب وقد يوصف القول به * وفى المطلع فاتبعوا امر فرعون هوما امرهم به من عبادته واتخاذه الهاوماامرفرعون برشيد اى بذى رشد بل هوغى وضلال وقيل برشد قوله (والنبى عليه السلام دعاالى الموافقه بلفظ الامر) جواب عن تمسكهم بقوله عليه السلام صلوا اى المتابعة انما وجبت بقوله صلوا لابالفعل ولوكان الفعل موجبا بنفسه لمااحتيج الى قوله صلوا بعد قوله تعالى * اطيعوا الله واطيعوا الرسول * كما لايحتاج قوله افعلوا كذاالى شئ آخر يوجب الامتثال به * قال الغزالى فى جوابه وجواب امثاله ان قوله عليه السلام صلوا كما رأيتمونى اصلى وخذوا عنى مناسككم وهذا وضوئى ووضوء الانبياء من قبلى * بيان من النبى صلى الله عليه وسلم ان شرعه وشرعهم فيه سواء فههنا وجوب الاتباع بذلك لابمجرد حكاية الفعل * واما قولهم اختلاف الجمع يدل على اختلاف المسمى فلا تمسك لهم فيه لان الامور جمع الامر بمعنى الشان والصفة لابمعنى الفعل والاعواد والعيدان كلاهما جمع عود مطلقا كذا فى الصحاح واما الاوامر فقد ذكر فى المعتمد انها جمع آمرة لاجمع امر وهو حق لان فواعل فى الثلاثى جمع فاعل اسما ككواهل اوفاعلة اسما وصفة ككواثب وضوارب فاما فعل فلم يجمع على فواعل البتة لكنه قيل اوامر جمع آمرة مجازا كأن صيغة افعل جعلت آمرة وجمعت على اوامر كما جمع نهى على نواهى بهذا التأويل ولهذا يقال ماله ناهية اى نهى * واما قولهم هو متواطئ اى مشترك معنوى ففاسد ايضا لان ذلك يؤدى الى رفع المجاز والاشتراك اصلا لان الاشتراك فى امر عام قد يوجد بين كل مشتركين وكل مجاز وحقيقة * وقولهم المجاز والاشتراك خلاف الاصل قلنا كل ماهو خلاف الاصل يصير موافقا له اذا دل عليه الدليل وقد قام الدليل على المجاز ههنا كما ذكرنا والله اعلم قوله (ومن ذلك) اى ومن الخاص

﴿ باب موجب الامر ﴾

(باب موجب الامر)

اى حكم الامر * الباب المتقدم فى بيان لزوم الصيغة للمراد بالامر بحيث لايوجد ذلك المراد بدونها وبيان اختصاص ذلك المعنى بالصيغة ولكن ليس فيه بيان ذلك المراد صريحا

وهذا الباب في بيان المراد انه متعدد ام واحد * متعين او مبهم قوله (واذا ثبت خصوص الصيغة) اى لزومها للمعنى واختصاصها به ثبت خصوص المراد اى انفراد المعنى وتعينه في اصل الوضع لانه لو لم يكن معناه منفردا او متعينا مع ان الصيغة المخصوصة لازمة له يلزم الاشتراك او الاجمال في الصيغة وكلاهما خلاف الاصل وهذا لان الغرض من وضع الالفاظ الافهام للسامع والاشتراك والاجمال يخلان به الا ان الاشتراك والاجمال وقعا لعوارض قد ذكرنا وسنذكرها ايضا ان شاء الله تعالى (فان قيل) انه في بيان خصوص اللفظ ولهذا قال الخاص لفظ وضع لكذا وماذكر في هذا الباب من اقسام خصوص المعنى فكيف يستقيم ان يجعل من اقسام الخاص اللفظي (قلنا) لا يتم خصوص اللفظ الا ببيان خصوص المعنى اعني تفرده لانه قال في تحديد الخاص لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد فلابد من التعرض لجانب خصوص المعنى ليتم خصوص اللفظ فلهذا جعله من اقسام الخاص * واعلم ان صيغة الامر استعملت لوجوه والمشهور منها ثمانية عشر وجها * للوجوب كقوله تعالى * اقيموا الصلوة واتوا الزكوة * وللندب كقوله تعالى فكاتبوهم * وللارشاد الى الاوثق كقوله تعالى * واشهدوا اذا تبايعتم * والفرق بين الارشاد والندب ان الندب لثواب الآخرة والارشاد للتنبيه على مصلحة الدنيا ولا ينقص ثواب بترك الاشهاد في المداينات ولا يزيد بفعله * وللاباحة كقوله تعالى * فكلوا مما امسكن عليكم * وللاكرام كقوله تعالى ادخلوها بسلام آمنين * وللامتنان كقوله تعالى كلوا مما رزقكم الله * وللاهانة كقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم * وللتسوية كقوله تعالى اصبروا اولا تصبروا * وللتعجب كقوله تعالى اسمع بهم وابصر * اى ما اسمعهم وماابصرهم * وللتكوين وكمال القدرة كقوله تعالى * كن فيكون * وللاحتقار كقوله تعالى القوا ماانتم ملقون * وللاخبار كقوله تعالى * فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا * وللتهديد كقوله تعالى * اعملوا ماشئتم واستفزز من استطعت * ويقرب منه الانذار كقوله تعالى * قل تمتعوا * وان كان قد جعلوه قسما آخر * وللتعجيز كقوله تعالى * فأتوا بسورة من مثله * وللتسخير كقوله تعالى * كونوا قردة خاسئين * وللتمني كقول الشاعر الا ايها الليل الطويل الا انجلي * وللتأديب كقوله عليه السلام لابن عباس رضي الله عنهما * كل مما يليك * وهو قريب من الندب اذ الادب مندوب اليه * وللدعاء كقولك اللهم اغفرلي * اذا عرفت هذا فنقول اتفقوا على ان صيغة افعل ليست حقيقة في جميع هذه الوجوه لان معنى التسخير والتعجيز والتسوية مثلا غير مستفاد من مجرد الصيغة بل انما يفهم ذلك من القرائن * انما الذي وقع الخلاف فيه امور اربعة الوجوب والندب والاباحة والتهديد فقال بعض الواقفية الامر مشترك بين هذه الوجوه الاربعة بالاشتراك اللفظي كلفظ العين ونقل ذلك عن الاشعري في بعض الروايات وابن شريح من اصحاب الشافعي وبعض الشيعة والى هذا القول اشار الشيخ حيث جعل التوبيخ من مواجبه * وقيل هو مشترك بين الوجوب والندب والاباحة بالاشتراك اللفظي وقيل

واذا ثبت خصوص الصيغة ثبت خصوص المراد في اصل الوضع وهو قول عامة الفقهاء ومن الناس من قال انه يحمل في حق الحكم لا يجب به حكم الا بدليل زائد

واحتجوا بان صيغة الامر استعملت فى معان مختلفة للايجاب مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة والندب مثل قوله وابتغوا من فضل الله وللاباحة مثل قوله واذا حللتم فاصطادوا وللتقريع مثل قوله تعالى واستفزز من استطعت منهم وللتوبيخ مثل قوله تعالى ومن شاء فليؤ من ومن شاء فليكفر واذا اختلفت وجوهه لم يجب العمل به الا بدليل

بالمعنوى وهو ان يكون حقيقة فى الاذن الشامل للثلاثة وهو مذهب المرتضى من الشيعة فعلى هذين القولين يكون فى التهديد مجازا * وقيل هو مشترك فى الايجاب والندب لفظا وهو منقول عن الشافعى * وقيل معنى بان يجعل حقيقة فى معنى الطلب الشامل لهما وهو ترجيح الفعل على الترك * وقال ابوالحسن الاشعرى فى رواية والقاضى الباقلانى والغزالى ومن تبعهم لايدرى انه حقيقة فى الوجوب فقط او فى الندب فقط او فيهما معا بالاشتراك فعلى قول هؤلاء جميعا لاحكم له اصلا بدون القرينة الا التوقف مع اعتقاد ان ما اراد الله تعالى منه حق لانه محتمل لازدحام المعانى فيه وحكم المجمل التوقف لان التوقف عند البعض فى نفس الموجب وعند البعض فى تعيينه * وقال مشايخ سمرقند رئيسهم الشيخ ابو منصور رحمهم الله ان حكمه الوجوب عملا لا اعتقادا وهو ان لا يعتقد فيه بندب ولا ايجاب بطريق التعيين بل يعتقد على الابهام ان ما اراد الله تعالى منه من الايجاب والندب فهو حق ولكن يؤتى بالفعل لامحالة حتى انه اذا اريد به الايجاب يحصل الخروج عن العهدة وان اريد به الندب يحصل الثواب فهذا بيان اقوال الوقفية * فاما عامة العلماء من الفقهاء والمتكلمين فقالوا انه حقيقة فى واحد هذه المعانى عينا من غير اشتراك ولا اجمال الا انهم اختلفوا فى تعيينه فذهب الجمهور من الفقهاء وجماعة من المعتزلة كابى الحسين البصرى والجبائى فى احد قوليه الى انه حقيقة فى الوجوب مجاز فيما عداه * وذهب جماعة من الفقهاء والشافعى فى احد قوليه وعامة المعتزلة الى انه حقيقة فى الندب مجاز فيما سواه * وذهب طائفة الى انه حقيقة فى الاباحة ونقل ذلك عن بعض اصحاب مالك رحمه الله قوله (واحتجوا) اى الطائفة الاولى من الواقفية بان صيغة الامر استعملت فى معان مختلفة وهى ماذكر فى الكتاب من غير ان يثبت ترجيح احدها على الباقى والاصل فى الاستعمال الحقيقة فيثبت الاشتراك الذى هو من اقسام الاجمال عندهم فلايجب العمل به الا بدليل زائد يرجح احد المعانى على سائرها لاستحالة ترجيح احد المتساويين بلا مرجح * والتقريع التعجيز والافحام والتوبيخ التهديد والفرق بينهما ان فى التقريع لا يكون المأمور قادرا على اتيان المأمور به ولهذا يلحق به افعل كذا ان استطعت كقوله تعالى * فأتوا بسورة من مثله * فأت بها من المغرب * والمراد منه النفى اى الاتيان بالسورة او الشمس من المغرب ليس بموجود ومقدور اصلا وفى التوبيخ يكون المأمور قادرا على اتيان المأمور به كقوله تعالى * فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر * اعملوا ماشئتم * فان المأمور قادر على الكفر والايمان جميعا الا ان المأمور به فى التوبيخ ليس بمطلوب بل المراد النهى منه اى لاتفعل هذا فانك ان فعلته ستلحق بك عقوبته ولهذا يلحق به افعل فانك تستحق به العقاب * ثم قوله تعالى * واستفزز * اى استخف واستزل وهيج من استطعت منهم على المعاصى بوسوستك ودعائك الى الشر من قبيل التهديد لا من قبيل التقريع الذى ذكره الشيخ كذا فى الكشاف والمطلع وعين المعانى وعامة التفاسير والتقويم واصول شمس الائمة

ولعامة العلماء ان صيغة الامر لفظ خاص من تصاريف الفعل وكان العبارات لاتقصر عن المعانى. فكذلك العبارات فى اصل الوضع مختصة بالمراد ولايثبت الاشتراك الابعارض فكذلك صيغة الامر

واصول ابى اليسر وغيرها الاترى ان اللعين قادر على الوسوسة والدعاء الى الشر وان لم يكن قادرا على الاضلال والاغواء فانى يكون هذا من باب التفريع * ولاحاجة الى ذكر التفريع ههنا وان ذكر فى بعض الكتب لانه فى بيان المعانى الاصلية ليثبت الاشتراك على زعم الخصم وهذا من المعانى المجازية بالاتفاق فلاحاجة الى ذكره * و ماذكرنا هو المتمسك للباقين من القائلين بالاشتراك اللفظى الاانهم قالوا حمله على الاباحة او التهديد الذى هو المنع بعيد لانا ندرك التفرقة فى اللغات كلها بين قوله افعل وقوله لاتفعل وبين قوله ان شئت فافعل وان شئت لاتفعل حتى اذا قدرنا انتفاء القرائن كلها وقدرنا هذه الصيغة منقولة عن غائب لافى فعل معين من قيام او قعود او صلوة او صيام حتى يتوهم فيه قرينة دالة بل فى الفعل مطلقا سبق الى فهمنا اختلاف معانى هذه الصيغ وعلمنا قطعا انها ليست بالفاظ مترادفة على معنى واحد كما انا ندرك التفرقة بين قولهم قام زيد ويقوم زيد فى ان الاول للماضى والثانى للمستقبل وان كان قد يعبر بالماضى عن المستقبل وبالعكس لقرائن تدل * وكما ميزوا الماضى عن المستقبل ميزوا الامر عن النهى وقالوا الامر قوله افعل والنهى لاتفعل وانهما لاينبئان عن معنى قوله ان شئت فافعل وان شئت فلاتفعل وهذا امر نعلمه بالضرورة من اللغات فعلم بما ذكرنا ان قوله افعل يدل على ترجيح جانب الفعل على جانب الترك والتهديد الذى هو المنع خلافه وكذا قوله ابحت لك ان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل يرفع الترجيح فبقى الاشتراك بين الندب والوجوب * ومن قال انه مشترك بالاشتراك المعنوى قال جعله حقيقة فى الاذن المشترك بين الثلاثة او الطلب المشترك بين الوجوب والندب اولى دفعا للاشتراك والمجاز * ثم الواقفية انما قالوا بوجوب الصلوة بقوله تعالى * اقيموا الصلوة * بقرينة * ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا * وبما ورد من التهديدات فى ترك الصلوة وماورد من تكليف الصلوة فى حالة شدة الخوف والمرض الى غير ذلك * واما فى الزكوة فقد اقترن بقوله واتوا الزكوة قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة * الآية * واما فى الصوم فبقوله * كتب عليكم الصيام * وقوله عز اسمه * فعدة من ايام اخر * وايجاب تداركه على الحائض وكذلك الزنا والقتل وغيرهما من المحرمات وردت فيها تهديدات ودلالات تواردت على طول مدة النبوة لاتحصى قوله (ولعامة العلماء) اى الذين قالوا بان للامر موجبا متعينا ان صيغة الامر لفظ خاص من تصاريف الفعل * والاولى ان يقال صيغة الامر احد تصاريف الفعل كما قال شمس الائمة لان النزاع وقع فى خصوصه فلايستقيم ان يجعل مقدمة الدليل * وكان العبارات لاتقصر عن المعانى حتى كانت كافية فى الدلالة على المعانى ولم يحتج الى شئ آخر على مابيناه فى الباب المتقدم فكذلك العبارات مختصة بالمعانى اى كل عبارة مختصة بمعنى فى اصل الوضع والمراد بالمراد الجنس * ولايثبت الاشتراك اى فى العبارة الابعارض لما ان الغرض من وضع الكلام افهام المراد للسامع والاشتراك يخل به

لمعنى خاص ثم الاشتراك انما يثبت بضرب من الدليل المغير كسائر الفاظ الخصوص ثم الفقهاء سوى الواقفية اختلفوا في حكم الامر قال بعضهم حكمه الاباحة وقال بعضهم الندب وقال عامة العلماء حكمه الوجوب

فلم يكن اصلا ولكنه قد يقع بعارض وهو تعدد الوضع مع غفلة الواضع ان كانت اللغات اصطلاحية وذلك بان كان الواضع نسي وضعه الاول وقد اشتهر ذلك او كان الواضع متعددا وقد غفل كل واحد عن وضع صاحبه واشتهر الوضعان بين الاقوام * او الابتلاء ان كانت توقيفية وقد مر بيانه فكذلك صيغة الامر لابد ان تكون مختصة بمعنى خاص في اصل الوضع * واللام في لمعنى اشارة الى اختصاص الصيغة بالمعنى * ثم الاشتراك يثبت بضرب من الدليل المغير كسائر الفاظ الخصوص * السائر بمعنى الجميع يقال سائر الناس اى جميعهم كذا في الصحاح * او بمعنى الباقي كما هو اصله فقد ذكر في الفائق انه اسم فاعل من سار اذا بقي ومنه السؤر وهذا مما يغلط فيه الخاصة فيضعه موضع الجميع والمصدر بمعنى الفاعل والتشبيه متعلق بقوله لمعنى خاص اى صيغة الامر لمعنى خاص ولا يثبت الاشتراك والتغير فيها عن الوضع الاصلي الا بعارض كجميع الالفاظ الخاصة او باقيها فانها لمعان خاصة ولا يثبت الاشتراك والتغير فيها الا بدليل مغير كما قلنا * ويجوز ان يكون منه امه كسائر الالفاظ التي تحصل بها الخصوص في العام فيكون اضافة الالفاظ الى الخصوص اضافة السبب الى المسبب كقولك وقت الظهر والتشبيه متعلقا بقوله بضرب من الدليل المغير والى هذا الوجه اشار شمس الائمة فقال فلابد من ان يكون صيغة الامر لمعنى خاص في اصل الوضع ولا يثبت الاشتراك فيه الا بعارض مغير بمنزلة دليل الخصوص في العام * ويجوز انه لم يرد بالاشتراك الاشتراك الحقيقي المصطلح وانما اراد به الاشتراك الصوري الذي يحدث للالفاظ بسبب الاستعارة بين المعنى الحقيقي والمجازي فان لفظ الاسد باعتبار ظاهر الاستعمال مشترك بين الحيوان المخصوص وبين الشجاع وهذا الاشتراك لا يمنع خصوص اللفظ وانما يثبت بعدما ثبت خصوص اللفظ في معناه الموضوع له بدليل يقترن باللفظ انه غير عن موضوعه الاصلي واريد به هذا المعنى الاخر ولهذا لا يخل هذا الاشتراك بالفهم لان قيام الدليل الذي يسمونه قرينة لازم له فيدل على المراد لا محالة بخلاف الاشتراك الحقيقي فانه لا يثبت معه الخصوص ويثبت بالاستعمال الخالي عن القرينة ولهذا يخل بالفهم الا ترى انك اذا قلت رأيت اسدا يفهم منه الهيكل المخصوص لا غير واذا قلت رأيت اسدا يرمي يفهم منه الانسان الشجاع لا غير فاما اذا قلت رأيت عينا فلا يفهم منه شئ معين * ثم الخصوم لما استدلوا باستعمال الامر في المعاني المختلفة انه مشترك حقيقي نظرا الى ان الاصل في الاستعمال الحقيقة واستدل الشيخ على انه خاص بان الاصل في الكلام الخصوص دون الاشتراك اجاب عما تمسكوا به فقال بعدما ثبت خصوص الصيغة بما ذكرنا من الدليل واليه اشار بقوله * ثم قد يثبت الاشتراك الصوري اى المجاز بالدليل المغير وهو القرينة كسائر الالفاظ الخاصة تصرف الى المجاز بالقرائن المنضمة اليها فيثبت بالاستعمال الذي تمسكتم به بعدما ثبت الخصوص هذا النوع من الاشتراك لا الاشتراك الحقيقي لانه لا يجتمع مع الخصوص * والحاصل ان الاستعمال يدل على الاشتراك وعلى المجاز فحمله على المجاز اولى لانه لا يخل بالفهم قوله (واما الذين قالوا

بالاباحة قالوا الفاء فى جواب اما لازم لكن المشايخ قديتركونها كثيرا لان نظرهم كان الى المعنى لا الى اللفظ كذا كان يقول شيخنا العلامة مولانا حافظ الملة والدين نور الله مضجعه * قالوا ان ماثبت كونه امرا اى الذى ثبت كونه امرا من الصيغ الموضوعة * وقيل هو احتراز عن السؤال والدعاء والتوبيخ ونحوها فان الصيغة فى هذه المعانى ليست بامر على الحقيقة باتفاق هؤلاء كان مقتضيا لموجبه لامحالة * فيثبت ادناه اى ادنى مايصح ان يثبت بالامر وهو الاباحة كما اذا وكل رجلا فى ماله يثبت به الحفظ لانه ادنى مايراد بهذا اللفظ وهو متيقن * وفى التقويم قالوا الامر لطلب وجود المأمور به ولا وجود له الا بالايتمار فدل ضرورة على انفتاح طريق الايتمار عليه وادناه الاباحة * واما النادبون فقالوا لايجوز ان يكون موجبه الاباحة لان الامر لطلب الفعل ولابد فيه من ان يكون جانب ايجاد الفعل راجحا على جانب الترك وليس فى الاباحة ذلك لان كليهما فيها سواء ولما لم يكن بد من الترجح ولا يحصل ذلك الا بالوجوب او الندب يثبت ادناهما المتيقن به ولا يثبت الزيادة لان معنى الطلب قد تحقق فلا معنى لاثبات صفة زائدة بعد من غير ضرورة وانما يحصل الترجيح بالندب لاقتضائه كون الفعل احسن من الترك وتعلق الثواب به * قال الشيخ رحمه الله الا ان هذا اى القول بالندب مع دليله فاسد * خصه بالحكم بالفساد دون القول الاول لان دليل النادبين قد تضمن افساد القول الاول فلا حاجة الى التعرض له قوله (لانه) الضمير للشان اذا ثبت ان الامر موضوع لمعناه المخصوص وهو طلب الفعل بما ذكر من الدليل كان الكمال اصلا فى ذلك المعنى لان الناقص ثابت من وجه دون وجه وكماله بالوجوب لا بالندب لان استحقاق العقاب لما ترتب على تركه كترتب الثواب على فعله دل ان الفعل مطلوب الامر من كل وجه فيثبت به كمال الطلب من جانبه وكذا المطلوب وهو الفعل يحصل به من جانب المأمور غالبا فاما الندب ففيه نقصان فى جانب الطلب لعدم ترتب العقاب على تركه وكذا لا يؤدى الى وجود المطلوب غالبا واذا كان كمال الطلب فى الوجوب وجب القول به اذ لا قصور فى دلالة الصيغة على الطلب لانها موضوعة لذلك ولا فى ولاية الامر لانه مفترض الطاعة مالك الالزام * وكان قوله لاقصور فى دلالة الصيغة احتراز عن صيغة اقترن بها مايمنع صرفها الى الايجاب مع كمال ولاية المتكلم كقوله تعالى * اعملوا ماشئتم انه بما تعملون بصير * فكان قصور الصيغة عبارة عن عدم دلالتها على موضوعها وهو الايجاب * وقوله ولا فى ولاية المتكلم احتراز عما اذا اقترن بالمتكلم مايمنع صرفها الى الايجاب مع كمال دلالتها عليه كما فى الدعاء والالتماس * قال ابو اليسر الامر لفظ فكان المراد به خاصا كاملا لان الاصل فى الاشياء الكمال والنقصان بعارض والكمال انما يكون بالوجوب لان الوجوب يحمله على الوجود فكان الوجود بواسطة الوجوب مضافا الى الامر السابق فمن جعل الامر للاباحة او الندب جعل النقصان اصلا والكمال بعارض وهذا قلب القضية * ولا حجة للنادبين فى قوله عليه السلام اذا امرتكم

اما الذين قالوا بالاباحة قالوا ان ماثبت امرا كان مقتضيا لموجبه فيثبت ادناه وهو الاباحة والذين قالوا بالندب قالوا لابد مما يوجب ترجيح جانب الوجود وادنى ذلك معنى الندب الا ان هذا فاسد لانه اذا ثبت انه موضوع لمعناه الخصوص به كان الكمال اصلا فيه فثبت اعلاه على احتمال الادنى اذلا قصور فى الصيغة ولا فى ولاية المتكلم والحجة لعامة العلماء الكتاب والاجماع والدليل

المقول اما الكتاب قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون

بامر فأتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فانتهوا * حيث فوض الامر الى مشيتنا وهو دليل الندبية لانا لانسلم انه رده الى مشيتنا بل رده الى استطاعتنا فانه قال ما استطعتم ولم يقل فافعلوا ماشئتم وليس الرد الى الاستطاعة من خواص المندوب بل كل واجب كذلك * ولما بين فساد شبهة الخصم شرع في بيان الاحتجاج على مذهبه ومدعاه لانه لايلزم من ابطال مذهب الخصم صحة هذا القول فقال والحجة لعامة العلماء وفي بعض النسخ الفقهاء وهو احسن لمطابقته قوله ثم الفقهاء سوى الواقفية * والاجماع اى دلالته لان الاجماع في صورة اخرى ولكن يلزم منه ثبوت الحكم في هذه الصورة قوله (قوله تعالى انما قولنا لشيء * الآية قولنا مبتدأ وان نقول خبره وكن ويكون من كان التامة التى بمعنى الحدوث والوجود اى اذا اردنا وجود شيء فليس الا ان نقول له احدث فهو يحدث عقيب ذلك بلا توقف * وهذا مثل لان مراد الله لايمتنع عليه وان وجوده عند ارادته غير متوقف كوجود المأمور به عند امر الآمر المطاع اذا ورد على المأمور المطيع الممتثل ولاقول ثمه * والمعنى ان ايجاد كل مقدور على الله تعالى بهذه السهولة فكيف يمتنع عليه البعث الذى هو من شق المقدورات كذا في الكشاف وسمى المعدوم شيئا باعتبار مايؤل اليه * واعلم ان اهل السنة لايرون تعلق وجود الاشياء بهذا الامر بل وجودها متعلق بخلق الله وايجاده وتكوينه وهو صفته الازلية وهذا الكلام عبارة عن سرعة حصول المخلوق بايجاده وكمال قدرته على ذلك بطريق الاستدلال بالشاهد يعنى لو كان في قدرة البشر ايجاد الاشياء عن العدم بهذه الكلمة التى ليست في كلامهم ماهو اوجز في الدلالة على التكوين منها فيكون ماارادوا وجوده عقيب المتكلم بهذه الكلمة بلا صنع اخر منهم أليس يكون الايجاد عليهم في غاية اليسر فتكوين العالم وامثاله ايسر على الله بكثير * وعند الاشعرى ومن تابعه من متكلمى اهل الحديث وجود الاشياء متعلق بكلامه الازلى وهذه الكلمة دالة عليه لان كانت من حرف وصوت اوكان لكلامه وقت او حال تعالى عن ذلك كذا ذكر في شرح التأويلات في غير موضع وهذا لانهم لما قالوا بان التكوين عين المكون لم يمكنهم تعليق التكون بالتكوين فعلقوه بالامر وعندنا لما كان التكوين صفة ثابتة ازلية امكن تعليق الوجود به فلاحاجة الى تعليقه بالامر فجعلناه عبارة عن سرعة الايجاد وسهولته * وذكر في التيسير في تفسير قوله تعالى واذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون * انه تعالى لم يرد به انه خاطبه بكلمة كن فيكون بهذا الخطاب لانه لو جعل خطابا حقيقة فاما ان يكون خطابا للمعدوم وبه يوجد او خطابا للموجود بعد ماوجد * لاجائز ان يكون خطابا للمعدوم لانه لاشيء فكيف يخاطب ولاجائز ان يكون خطابا للموجود لانه قد كان فكيف يقال له كن وهو كائن وانما هو بيان انه اذا شاء كونه كونه فكان * واذا عرفت هذا فاعلم ان الشيخ رحمه الله انما اختار في هذا الكتاب ان المراد بقوله كن حقيقة التكلم بهذه الكلمة لانه مجاز عن الايجاد والتكوين * واف المذهب

الاشعرية مخالفا لعامة اهل السنة لان التمسك بالآية في اثبات المطلوب على هذا القول اظهر * وعن هذا اختار للتمسك هذه الآية من بين سائر الآي التي فيها هذه الكلمة لانها ادل على ان المراد حقيقة التكلم اذ القول فيها مكرر مذكور في المبتدأ والخبر بخلاف سائر الايات * فقال وهذا عندنا اى معنى الآية عندنا واراد بقوله عندنا نفسه واقرانه دون السلف المتقدمين * على انه الضمير للشان والظرف خبر المبتدأ مرفوع المحل * اريد به اى بالنص * ذكر الامر اضافة المصدر الى المفعول اى الامر مذكور عند وجود الاشياء بهذه الكلمة التي هي اوجز الكلمات لا بكلمة احدث وتكون ونحوهما والتكلم معطوف على ذكر * والظرف وهو قوله على الحقيقة منصوب المحل على الحال وذو الحال الضمير في بها والتكلم هو العامل فيها اى اريد بالنص التكلم بهذه الكلمة حقيقة * وقوله لا مجازا وبل كلاما عطف على الظرف المنصوب المحل * ولو قيل لا مجاز وبل كلام بالرفع عطفا على الظرف المرفوع المحل وهو قوله على انه اريد به كذا لكان احسن لان الخلاف انما وقع في نفس التكلم اهو موجود عند وجود الاشياء ام لا لا في وصف التكلم انه موجود بطريق الحقيقة ام هو موجود بطريق المجاز ومجازا بالنصب يقتضى ان يكون الخلاف في الوصف لا في الاصل * وقوله من غير تشبيه نفى لقول الكرامية فانهم يقولون انه تعالى يصير متكلما بخلق الحروف والاصوات في ذاته وهذا يؤدى الى تشبيه كلامه بكلام المخلوقين وتشبيه ذاته بذواتهم ايضا اذ يلزم منه ان يكون ذاته محل الحوادث كذوات المخلوقين تعالى عن ذلك علوا كبيرا * وقوله ولا تعطيل نفى لقول المعتزلة فانهم انكروا كلام النفس وقالوا انه تعالى لم يكن متكلما في الازل وانما صار متكلما بخلق هذه الحروف والاصوات في محالها وهذا يؤدى الى التعطيل وقد مر شرحه * ثم شرع في بيان وجه التمسك بهذا النص فقال وقد اجرى سنته في الايجاد بعبارة الامر ولو لم يكن الوجود مقصودا من الامر مقرونا به لما استقام ان يكون الوجود قرينة للايجاد اى للامر اذ الايجاد ليس الا الامر على هذا القول * وذلك لان الفاء في مثل هذه الصورة لبيان انه نتيجة للاول ثابت به كما يقال اطعمه فاشبعه وسقاه فارواه فلو لم يكن الوجود مستفادا بالامر لكان قوله كن فيكون بمنزلة قولك سقيته فاشبعته واطعمته فارويته وهذا لا يجوز خصوصا من الحكيم الذي لا يسفه * وذكر بعض الشارحين ان مذهب الشيخ غير مذهب الاشعرية فان عندهم وجود الاشياء بخطاب كن لا غير كما ان عند اهل السنة بالايجاد لا غير ومذهب الشيخ انه بالخطاب والايجاد معا فكان هذا مذهبا ثالثا * والدليل عليه ان قوله وقد اجرى سنته انما يستعمل فيما اذا امكن ان يثبت ذلك الشئ بغير ذلك السبب كما ان اجراء السنة ان لا يوجد ولد بلا اب وقد امكن ان يوجد بلا اب كما وجد عيسى عليه السلام كذلك وقد قال هنا اجرى سنته في الايجاد بعبارة الامر فذلك يقتضى ان يمكن ثبوت الوجود بدون الخطاب وليس هذا بمذهب الاشعرية * ولهذا صرف هذا

وهذا عندنا على انه اريد به ذكر الامر بهذه الكلمة والتكلم بها على الحقيقة لا مجازا عن الايجاد بل كلاما بحقيقته من غير تشبيه ولا تعطيل وقد اجرى سنته في الايجاد بعبارة الامر ولو لم يكن الوجود مقصودا بالامر لما استقام قرينة للايجاد بعبارة الامر

الشارح الضمير المستكن في استقام الى الامر لا الى الوجود وجعل الايجاد على حقيقته لا عبارة عن الامر وقال معناه ولو لم يكن الوجود مقرونا بالامر لما استقام الامر قرينة للايجاد يعني لو لم يكن للامر اثر في الوجود كما ان للايجاد اثرا فيه لم يستقم ان يضم الامر الى الايجاد في تكون الاشياء ووجودها لان الشئ انما يضم ويقرن بغيره لتحقيق موجب ذلك الغير اذا كان له اثر في ذلك فاما اذا لم يكن له اثر فلا يضم * قال فان قيل فاذا حصل الوجود بالايجاد فافائدة هذا الامر * قلنا اظهار العظمة والقدرة كما انه تعالى يبعث من في القبور ببعثه ولكن وسطه نفخ الصور لاظهار العظمة * او يقال دلت الدلائل العقلية على ان الوجود بالايجاد ووردت النصوص القاطعة على انه بهذا الامر فوجب القول بوجبهما من غير اشتغال بطلب الفائدة كما ان في الايات المتشابهة وجب الايمان من غير اشتغال بالتأويل * قال العبد الضعيف اصلحه الله ان كان معنى هذا الكلام ماذكر هذا الشارح فلا يخلو من ان يتعلق الوجود بالامر كما يتعلق بالايجاد او لا تعلق له به اصلا بل هو علامة تعرف بها الملائكة ان عنده يحدث خلق كما هو قول بعض المفسرين على ماذكر في المطلع وعين المعاني فان كان الاول فلا يخلو من ان يكون كلاهما علة واحدة للوجود وذلك لا يجوز لانه يؤدى الى افتقار صفة الايجاد الى شئ آخر في اثبات موجبه وذلك دلالة النقصان تعالى صفاته عن ذلك * ولا يلزم عليه الارادة فان الوجود موقوف على الارادة ايضا كما هو موقوف على الايجاد ولم يلزم منه نقصان صفة الايجاد لان الارادة من اسبابه او شرائطه ولا تأثير لها في الوجود وكلا منا فيما هو مؤثر فيه الاترى انه لا واسطة بين الوجود وبين الايجاد او الامر على هذا المذهب فكان من قبيل العلل لامن قبيل الاسباب بخلاف الارادة لان الوجود لا يضاف اليها بلا واسطة او يكون كل واحد علة للوجود وثبوت معلول واحد بعلتين محال * وان كان الثاني فلا يستقيم التمسك بهذا النص على المدعى لان الوجود لما تعلق بالايجاد ولم يتعلق بالخطاب لا يكون الوجود قرينة للامر وحكماله فكيف يستدل به على ان الامر للوجوب فثبت ان الاولى ان يجعل الوجود متعلقا بالخطاب لا بالايجاد عند الشيخ كما هو مذهب الاشعري ليصح تمسكه بهذه الاية * يؤيده ماذكره شمس الائمة ان المراد حقيقة هذه الكلمة عندنا لا ان يكون مجازا عن التكوين كما زعم بعضهم فانا نستدل به على ان كلام الله تعالى غير محدث ولا مخلوق لانه سابق على المحدثات اجمع يريد به ماتمسكت الاشعرية في اثبات ازلية كلام الله تعالى بهذه الاية فقالوا انه تعالى اخبر انه خلق المخلوقات بخطاب كن فلو كان هذا مخلوقا لاحتاج الى خطاب اخر وكذا في الثاني والثالث الى مالا يتناهى * وقد استدل الشيخ ايضا في نسخة اخرى بهذه الآية على ان الامر للوجوب مع انه جعل الامر فيها كناية عن الايجاد فقال كن صيغة الامر والمراد من الامر الايجاد كنى بالامر عن الايجاد والكناية لا يصح الا للمشابهة بينهما ولا مشابهة بينهما الا بطريق السببية وهو ان يكون الامر للايجاب ثم

الايجاب حامل على الوجود فصار الوجود مضافا الى الامر بواسطة الوجوب * والفرق بينهما ان الطريق الاول يدل على ان اصل الامر للوجود ثم نقل الى الوجوب لما ىذكره والطريق الثانى يشير الى ان اصله للوجوب ثم استعير للايجاد استعارة السبب للمسبب (فان قيل) فعلى مااختار الشيخ فى هذا الكتاب يلزم منه الامر للعدوم وذلك لايصح لعدم شرطه وهو الفهم الاترى ان الصبى والمجنون ليسا بمأمورين لعدم الفهم والمعدوم اسوء حالا منهما (قلنا) هذا امر تكوين لاامر تكليف فلا يتوقف على الفهم بل يتوقف على الامكان الاترى ان امر التكليف الذى من شرطه الوجود والفهم قد يتعلق بالمعدوم على معنى ان الشخص الذى سيوجد يصير مأمورا ومكلفا بالامر الازلى القائم بذات الله تعالى او بامر النبى السابق على زمان وجود هذا الشخص ولهذا كنا مأمورين باوامره عليه السلام وان كنا معدومين حينئذ ومن انكره فهو معاند فكذلك يصح امر التكوين على تقدير ماتصور كونه فى علمه الى هذا اشير فى عين المعانى * واجيب عنه ايضا بان الامر للمعدوم انما لايصح اذا لم يتعلق به فائدة وقد تعلق به اعظم الفوائد ههنا وهو الوجود فلذلك صح * وهل يسمى الامر للمعدوم فى الازل امرا وخطابا الحق انه يسمى امرا لان الامر هو الطلب وهو موجود فى الازل ولايسمى خطابا عرفا فانه يصح منا ان نقول امرنا النبى عليه السلام بكذا ولايصح ان نقول خاطبنا بكذا قوله تعالى (ومن اياته الاية) اى ومن اياته قيام السموات والارض واستمساكهما بغير عمد * قال الفراء ان تدوما قائمتين اى ثابتتين تماما لمنافع الخلق * بامره بان امرهما الله تعالى فقال لهما كونا قائمتين * وقيل باقامته وتدبيره * وسياق كلام الشيخ يدل على ان القيام عبارة عن الوجود عنده * ثم ان كان الامر على حقيقته كما اختار ههنا فالتمسك ظاهر وهو ماذكر فى الكتاب * ومقصودا حال عن الوجود والعامل فيها حقية اذهى مصدر والتقدير حق الوجود مقصودا * وان كان كناية عن الايجاد فهو ماذكر الشيخ فى شرح التقويم انه تعالى كنى بالامر عن ايجاد السموات والارض فلابد من مناسبة بينهما ولاطريق الا ان يجعل الامر ايجابا حتى يحمل المأمور على الايجاد فيحصل الوجود فيصير الامر سببا للوجود فيصح الكناية بطريق السببية وقد تقدم مثله قوله (قوله تعالى (فليحذر الذين) الاية يقال خالفنى فلان الى كذا اذا قصده وانت معرض عنه وخالفنى عنه اذا اعرض عنه وانت قاصده * ويلقاك الرجل صادرا عن الماء فتسأله عن صاحبه فيقول خالفنى الى الماء يريد انه قد ذهب اليه واردا وانا ذاهب عنه صادرا * فمن الاول قوله تعالى * ومااريد ان اخالفكم الى ماانهيكم عنه * يعنى ان اسبقكم الى شهواتكم التى نهيتكم عنها لاستبد بها دونكم * ومن الثانى قوله عز ذكره * فليحذر الذين يخالفون عن امره * اى الذين يخالفون المؤمنين عن امره اى يعرضون وهم المنافقون والمخالف لابد له من مخالف فاستغنى عن ذكره بذكر المخالف عنه لان الغرض ذكر المخالف والمخالف عنه لاغير *

وقال ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامره فقد نسب واضاف القيام الى الامر وذلك دليل على حقية الوجود ومقصودا بالامر وقال الله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره

والضمير في امره لله سبحانه * اوللرسول عليه السلام وهوالاظهرلانه بناء على قوله لا تجعلوا دعاءالرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا والدعاء على طريق العلو ممن هومفترض الطاعة امر * ويؤيده ماذكر عن المبرد ان معناه لاتجعلوا امره اياكم ودعائه لكم الى شيء كمايكون من بعضكم لبعض اذ كان امره فرضالازما فال ومثله قوله تعالى* استجيبوا لله وللرسول اذادعاكم* وعلى هذا يكون المصدر مضافا الى الفاعل * ان تصيبهم فتنة محنة في الدنياويصيبهم عذاب اليم في الآخرة * ووجه التمسك انه تعالى الحق الوعيد بمخالفة امر النبي عليه السلام مطلقا ومخالفة امره هي ترك ماامر به اذالمخالفة ضد الموافقة وموافقته اتيان بماامر به فيكون مخالفته ترك ذلك ولولم يكن مخالفة امره حرامامطلقا لماالحق الوعيد به واذاكان مخالفةامره وهي ترك المأمور به مطلقا حراما يكون الاتيان بالمأمور به واجبا ضرورة واذا كان اتيان ماامر به الرسول واجباكان الاتيان بماامر به الله تعالى كذلك بالطريق الاولى كذا في الميزان وغيره * وفي التمسك بهذه الآية اعتراضات مع اجوبتها صفحنا عن ذكرها احترازا عن الاطناب (قوله) وكذلك دلالة الاجماع اى الاجماع في صورة اخرى يدل على ثبوت المطلوب ههناوهوان العقلاء اجمعوا على ان من اراد ان يطلب فعلامن غيره لايجد لفظا موضوعالاظهار مقصوده سوى صيغ الامر فهذا الاجماع يدل على ان المطلوب من الامر وجودالفعل وانه موضوع له والالم يستقم طلبهم الفعل من المأمور بهذه الصيغة فهذا هوالمرادبدلالة الاجماع والدلالة تحمل على الصريح اذالم يوجد صريح يخالفه فيثبت بها المدعى * ونظيره اثبات نجاسة سور الكلب بدلالة الاجماع فان الاجماع المنعقد على وجوب غسل الاناء من ولوغ الكلب يدل على نجاسة سؤره لان لسانه يلاقي الماء دون الاناء فلما تنجس الاناء فالماء اولى * ولايقال لانسلم انهم لم يجدوا لفظا لاظهار هذا المقصود سوى الامر لان قولهم اوجبت عليك كذا اوالزمت اواطلب منك كذا وامثالها يدل عليه ايضا الاترى ان النبي عليه السلام لوقال اوجبت عليكم كذا اوالزمت كان ذلك بمنزلة قوله افعلوا كذا في وجوب الفعل بالاتفاق * لانا نقول لادلالة لماذكرت على المطلوب من صيغ الامر حقيقة لانه اخبار عن الايجاب والطلب لاانشاء وكلامنا فيه ولهذا يجرى فيه التصديق والتكذيب ولامدخل لهما في الانشاء الاانه قد يراد به الانشاء ويصير كناية عن الامر فح يثبت به الالزام بطريق الاقتضاء كما عرف وصار معناه اوجبت عليك كذا لانى امرتك به * كسائر العبارات من الاسامي مثل رجل وفرس وحمار والحروف مثل من وعن والى وعلى * الابدليل كلحوق حرف الشرط به في قولك ان فعلت كذا فعبدى حروكعدم امكان اجرائه على حقيقته مثل الاخبار عن امور القيامة بصيغة الماضي كقوله * تعالى وقالوا الحمد لله الذى اذهب عنا الحزن * وقالوا الحمد لله الذى صدقنا وعده * وسيق الذين كفروا * وسيق الذين اتقوا * عبر بها عن الماضي لتحققه وكونه ثابتالامحالة

وكذلك دلالة الاجماع حجة لان من اراد طلب فعل لم يكن في وسعه ان يطلبه الابلفظ الامر والدليل المعقول ان تصاريف الافعال وضعت لمعان على الخصوص كسائر العبارات فصار معنى المضي للماضي حقا لازما الابدليل

كانه تحقق و مضى * و كذلك الحال اى كما ان معنى المضى للماضى لازم فكذلك معنى الحال لصيغة المضارع لازم الا بدليل * واحتمال ان يكون المضارع للاستقبال لا يخرجه عن موضوعه وهو الحال وهذا على مذهب بعض النحاة و بعض الفقهاء فانهم قالوا فى قول الرجل كل مملوك املكه فهو حر انه يتناول ما هو فى ملكه فى الحال و لا يتناول ما سيملكه على ما عرف فى شرح الجامع الصغير فكذلك صيغة الامر لطلب المأمور به فيكون المأمور به حقا لازما بالامر فى اصل الوضع ليفيد الامر فائدته * وقوله الاترى متصل بقوله حقا لازما * او هو توضيح لما ثبت بهذه الدلائل لان جميعها يدل على ان موجب الامر هو الوجود الا قوله تعالى * فليحذر الذين * فانه يدل على ان موجبه الوجوب فاستوضح ذلك بقوله الاترى ان الامر فعل متعد الى آخره (فان قيل) لا يستقيم ان يكون الائتمار اى الامتثال لازما للامر لانه ان اراد به اللازم اللغوى فالائتمار ليس كذلك لانه متعد يقال ائتمر زيد عمرا واللازم انما سمى لازما للزومه على الفاعل وعدم تعديه الى الغير * وان اراد به اللازم الحقيقى الذى ينتفى الملزوم بانتفائه فالائتمار ليس كذلك ايضا لان الامر يتحقق بدون الامتثال الاترى ان الامر قد تحقق من الله تعالى للكفار بالايمان بدون الائتمار منهم ولهذا صح ان يقال امرته فلم يأتمر كما صح ان يقال امرته فائتمر ولا يصح ان يقال كسرته فلم ينكسر (قلنا) انا لا ننكر ان الائتمار متعد فى ذاته ولكن ما هو متعد الى مفعول واحد قد يكون لازما بالنسبة الى ما هو متعد الى مفعولين للزومه على الفاعل والمفعول الواحد وعدم تعديه الى المفعول الاخر فيصلح ان يكون لازما اى مطاوعا لما هو متعد الى مفعولين كما يقال علمته القرآن فتعلمه واطعمته الطعام فطعمه وكسوته الثوب فاكتساه والامر متعد الى مفعولين الى احدهما بنفسه والى الاخر بالباء يقال امرت زيدا بكذا فيصلح ان يكون الائتمار لازما له * واما قوله الائتمار ليس بلازم حقيقى له لتحقق الامر بدونه فالجواب عنه ما ذكر فى الكتاب وهو ان الائتمار لازم الامر فى الاصل لما ذكرنا ان المقصود منه حصول الفعل كما ان الغرض من الكسر حصول الانكسار ولهذا يقال امرته فائتمر كما يقال كسرته فانكسر فكما لا يتحقق الكسر بدون الانكسار فكذلك ينبغى ان لا يتحقق الامر بدون الائتمار بالنظر الى الاصل الا ان الائتمار لو جعل لازم الامر كما هو مقتضى الاصل حتى يثبت الائتمار بنفس الامر لسقط الاختيار من المأمور اصلا وصار ملحقا بالجمادات وفيه نزوع الى مذهب الجبر فلذلك نقل الشرع حكم الوجود وهو كونه لازما للامر عنه الى الوجوب لكونه مفضيا الى الوجود نظرا الى العقل والديانة فصار الوجوب لازما للامر بعدما كان الوجود لازما له * وقوله حقا اى ثابتا حال عن الوجوب * وقوله بالامر متعلق بحقا قال الشيخ رحمه الله فى نسخة اخرى فاجتمع ههنا ما يوجب الوجود عقيب الامر وما يوجب التراخى لان اعتبار جانب الامر يوجب الوجود عقيبه واعتبار كون المأمور مخاطبا

و كذلك الحال واحتمال ان يكون من الاستقبال لا يخرجه عن موضوعه فكذلك صيغة الامر لطلب المأمور به فيكون حقا لازما به على اصل الوضع الاترى ان الامر فعل متعد لازمه ائتمر ولا وجود للمتعدى الا ان يثبت لازمه كالكسر لا يتحقق الا بالانكسار فقضية الامر لغة ان لا يثبت الا بالامتثال . الا ان ذلك لو ثبت بالامر نفسه لسقط الاختيار من المأمور اصلا

وللمأمور عندنا ضرب من الاختيار وان كان ضروريا فنقل حكم الوجود الى الوجوب حقا لازما بالامر لا يتوقف على اختيار المأمور توقف الوجود على اختيار المأمور صيانة واحترازا عن الجبر فلذلك صار الامر للايجاب ولو وجب التوقف فى حكم الامر لوجب فى النهى فيصير حكمهما واحدا وهو باطل وما اعتبره الواقفية من الاحتمال يبطل الحقايق كلها وذلك محال الا ترى انا لم ندع انه محكم

مكلفا بوجوب التراخى الى حين ايجاده فاعتبرنا المعنين واثبتنا بالامر آكد ما يكون من وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود وقلنا بتراخى حقيقة الوجود الى اختياره وقال ابو اليسر الايتمار من حكم الامر كما ان الانكسار من حكم الكسر الا ان حصوله بفعل مختار فيقتضى وجوب الفعل حتى يحصل الايتمار فان الايتمار لا يحصل بدونه والدليل على انه من حكم الامر ان المأمور اذا لم يكن ذا اختيار فى الايتمار يحصل الايتمار عقيب الامر بلا واسطة كالانكسار عقيب الكسر قال الله تعالى لقوم موسى * كونوا قردة خاسئين * وقد حصل الايتمار عقيب الامر وقد انبأنا عن الايتمار عقيب الامر فى قوله عز ذكره * كن فيكون وجعل القيام موجب الامر فيما لا اختيار له فى قوله عز اسمه * ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامره * فعرفنا ان الايتمار موجب الامر كما ان الانكسار موجب الكسر قوله (وللمأمور ضرب من الاختيار) انما قال ذلك لان الاختيار المطلق الكامل لله تعالى واختيار العبد تابع لذلك قال تعالى * وما تشاؤن الا ان يشاء الله رب العالمين * وقال الشيخ الامام نجم الدين النسفى رحمه الله فى بيان الاعتقاد بالفارسية آن مختارى كه جمله مختاران باختيار خود جز آن نكنند كه او خواهد * ويجوز ان يكون هذا معنى قوله وان كان ضروريا يعنى لما لم يسع للعبد ان يختار خلاف ما اراده الله تعالى منه كان مضطرا فى ذلك الاختيار كالمكره على المشى الى القتل فانه مختار فى رفع الاقدام حقيقة * وفى حمله على هذا الوجه نفى مذهب الجبرية والقدرية جميعا فان الفرقة الاولى نفت اختيار العبد اصلا والفرقة الثانية اثبتوه مطلقا حتى كان للعبد ان يختار خلاف ما اراد الله تعالى منه عندهم فاثبت الشيخ امرا بين امرين كما هو دأب اهل السنة فى ترك الغلو والتقصير * ويجوز ان يكون معناه ان العبد مضطر فى ثبوت هذه الصفة له كما هو مضطر فى كونه عاقلا وجاهلا وابيض واسود وطويلا وقصيرا لانه ليس فى وسعه اثبات هذه الصفة ولا نفيها كما ليس فى وسعه اثبات تلك الصفات ولا نفيها * ولما فرغ عن اقامة الدليل على مدعاه والى الفراغ اشار بقوله والله اعلم شرع فى الجواب عن شبهة الواقفية * فقال ولو وجب التوقف فى حكم الامر لوجب فى حكم النهى لوجود الداعى اليه على ما زعمتم وهو استعماله فى معان مختلفة * مثل التحريم كقوله تعالى * لا تأكلوا الربوا * والكراهة كالنهى عن الصلوة فى ارض مغصوبة وعن الصلوة فى ثوب واحد * والتنزيه كقوله تعالى * ولا تمنن تستكثر * والتحقير كقوله تعالى * ولا تمدن عينيك * وبيان العاقبة كقوله تعالى * لا تعتذروا * والارشاد كقوله تعالى * لا تسألوا عن اشياء * والشفقة كالنهى عن اتخاذ الدواب كراسى والمشى فى نعل واحد وح يصير حكمهما واحدا وهو باطل لانهما ضدان باجماع اهل اللسان ويستحيل ان يكون الاثر الثابت بالضدين شيئا واحدا قوله (يبطل الحقايق كلها) لانه ما من كلام الا وفيه احتمال قريب او بعيد من نسخ او خصوص او مجاز فلو اوجب مجرد الاحتمال التوقف لتعطلت النصوص واحكام الشرع وذلك باطل قوله (الا ترى انا لم ندع

(انه)

انه محكم أي نحن ما انكرنا احتمال صيغة الامر غير ما وضع له من الوجوب حيث لم نقل انه محكم ولكنا انكرنا ثبوت المحتمل عند عدم الدليل كما حققناه في اول باب الخصوص قوله (واذا اريد بالامر الاباحة او الندب) الى قوله وهذا اصح * جمع الشيخ بين الاباحة والندب وبين الخلاف فيهما على نمط واحد ونحن نبين كل فصل على حدة فنقول اختلف القائلون بان الامر للوجوب في انه اذا اريد به الندب كان حقيقة فيه او مجازا فذهب عامة اصحابنا وجمهور الفقهاء الى انه مجاز فيه وهو اختيار الشيخ ابي الحسن الكرخي وابي بكر الجصاص وشمس الائمة السرخسي وصدر الاسلام ابي اليسر والمحققين من اصحاب الشافعي * قال ابو اليسر قال ابو حنيفة واصحابه وعامة الفقهاء ان الامر اذا اريد به الندب فهو مجاز فيه * وذهب بعض اصحاب الشافعي وجمهور اصحاب الحديث الى انه حقيقة فيه واليه مال الشيخ * وشبهتهم ان المندوب بعض الواجب لان الواجب هو ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه والندب ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه فاذا اريد به الندب فقد اريد به بعض ما يشتمل عليه الوجوب فكان حقيقة فيه كالو اريد من العام بعضه يكون حقيقة فيه وكما لو اطلق لفظ الانسان على الاعمى والاشل ومقطوع الرجل يكون حقيقة وان فات بعضه * وكيف لا ومن شرط المجاز ان يكون المعنى المجازي مغايرا للمعنى الحقيقي وهذا هو عين المعنى الحقيقي لانه جزؤه الا انه قاصر فكيف يكون اللفظ فيه مجازا * ولان من شرط ثبوت المجاز انتفاء الحقيقة بالكلية فما بقي شيء من الحقيقة لا يتحقق الشرط فلا يتحقق المجاز وجه الجمهور ان الامر حقيقة في الايجاب فاذا استعمل في غيره يكون مجازا كما لو استعمل في التهديد * والدليل على ان الندب غير الايجاب ان من لوازم الايجاب استحقاق العقوبة على الترك ومن لوازم الندب عدم استحقاقها على الترك وباشترا كهما في استحقاق الثواب لا ينتفي هذه الغيرية فثبت انه مجاز فيه الا ترى انه يصح نفيه فانه لو قال ما امرت بصلوة الضحى ولا بصوم ايام البيض يصح ولا يكذب بخلاف ما لو قال ما امرت بالصلوات الخمس ولا بصيام رمضان فانه يكذب بل يكفر وصحة التكذيب والنفي من خواص المجاز * وليس هذا كالعام اذا اريد به بعضه فانه حقيقة فيه لانه موضوع لشمول جمع من المسميات لا لاستغراقها عندنا والشمول موجود في البعض والكل حتى ان من شرط الاستغراق فيه يقول انه مجاز في البعض ايضا * وكذا لفظ الانسان موضوع بازاء معنى الانسانية وبالعمى والشلل لا ينتقض ذلك المعنى بخلاف الامر فانه موضوع للطلب المانع من النقيض والندب مغاير له لا محالة * ولا نسلم ان من شرط المجاز انتفاء الحقيقة بالكلية بل الشرط انتفاء الكلية وذلك يحصل بانتفاء جزء منها كما يحصل بانتفاء كلها * يوضحه ان اهل اللسان اتفقوا على ان اطلاق اسم الكل على البعض من جهات المجاز ولو كان الانتفاء بالكلية شرطا لما صح هذا القول منهم * واما اذا اريد به الاباحة فقد ذكر عبد القاهر البغدادي في اصوله ان المباح غير مأمور به عند جمهور الامة سوى طائفة من المعتزلة البغدادية وهذا

واذا اريد بالامر الاباحة او الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي والجصاص بل هو مجاز لان اسم الحقيقة لا يتردد بين النفي والاثبات فلما جاز ان يقال انى غير مأمور بالنفل دل انه مجاز لانه جاز اصله وتعداه ووجه القول الآخر ان معنى الاباحة او الندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير لان الوجوب ينتظمه وهذا اصح

قول شاذ خارج عن الاجماع وذكر ابواليسر وصاحب الميزان انه اذا اريد به الاباحة فهو مجاز فيه بالاجماع لان الامر طلب تحصيل المأمور به وليس في الاباحة طلب بل معناه التخيير بين الشيئين ان شاء فعل وان شاء لم يفعل فلم يكن امرا بل كان ارشادا فكان مجازا فيه بالاجماع بخلاف ما اذا اريد به الندب فان فيه طلب تحصيل المندوب اليه * والحاصل ان الحكم بانه حقيقة في الاباحة مع القول بانه حقيقة في الوجوب لايصح الا بان يجعل مشتركا بين الايجاب والندب والاباحة بالاشتراك اللفظي او بالمعنوي وهو ان يجعل موضوعا للاذن المشترك بين الثلاثة كما هو مذهب بعض الشيعة * وكذا القول بانه حقيقة في الندب مع كونه حقيقة في الوجوب لايمكن الا بان يجعل مشتركا بينهما بالاشتراك اللفظي او المعنوي بان يجعل موضوعا لمطلق الطلب كما هو مذهب بعض اصحابنا من مشايخ سمرقند ومذهب بعض اصحاب الشافعي فاما من جعله خاصا في الوجوب عينا فلا يمكنه القول بانه حقيقة في غيره اليه اشير في الميزان * واذا حققت ما ذكرنا عرفت ان الخلاف فيهما ليس على نمط واحد كما اشار اليه الشيخ في قوله وزعم بعضهم * وعرفت ايضا ان قوله وهذا اصح مخالف لقول العامة بل للاجماع على ماذكره ابواليسر ووجهه ماذكر في بعض الشروح ان الندب والاباحة ليسا بمغايرين للوجوب لان الغيرين موجودان جاز وجود احدهما بدون الاخر على ما عرف في مسئلة الصفات والوجوب لايتصور بدون الاباحة والندب فلم يكونا مغايرين للوجوب فلهذا كان الامر حقيقة فيهما وظهر بما ذكرنا انه لم يتجاوز عن موضوعه فكيف يسمى مجازا * ولكن لقائل ان يقول قد بينا ان معنى الندب الثواب على الفعل وعدم العقاب على الترك ومعنى الاباحة التخيير بين الفعل والترك والوجوب يتصور بدون هذين المعنيين بل لايثبت معهما كما يتصور الندب والاباحة بدون الوجوب فكان مغايرا لهما البتة فيكون مجازا فيهما * وقوله زعم معناه قال لكن من عادة العرب ان من قال كلاما وكان عندهم كاذبا فيه قالوا زعم فلان واذا كان صادقا عندهم قالوا قال فلان ومنه قيل زعم كنية الكذب * وفي التحقيق الزعم ادعاء العلم بالشيء ولا علم ومنه قوله تعالى *زعم الذين كفروا ان لن يبعثوا * وقوله عليه السلام *بئس مطية الرجل زعموا* قوله (ويتصل بهذا الاصل) اي بالامر اذ هو اصل عظيم من اصول الفقه * واعلم ان جمهور الاصوليين على ان موجب الامر المطلق قبل الحظر وبعده سواء فمن قال بان موجبه التوقف او الندب او الاباحة قبل الحظر فكذلك يقول بعده ومن قال بان موجبه الوجوب قبل الحظر فعامتهم على ان موجبه الوجوب بعد الحظر ايضا * وذهبت طائفة من اصحاب الشافعي الى ان موجبه قبل الحظر الوجوب وبعده الاباحة وعليه دل ظاهر قول الشافعي في احكام القران كذا ذكره صاحب القواطع * هذا هو المشهور المذكور في عامة الكتب * ورأيت في نسخة من اصول الفقه ان الفعل ان كان مباحا في اصله ثم ورد حظر معلق بغاية او بشرط او لعلة عرضت فالامر الوارد بعد زوال ما علق الحظر به يفيد الاباحة عند جمهور اهل العلم كقوله تعالى *واذا حللتم فاصطادوا* لان الصيد كان حلالا على

ويتصل بهذا الاصل ان الامر بعد الحظر لايتعلق بالندب والاباحة لامحالة بل هو للايجاب عندنا الا بدليل استدلالا باصله وصيغته

الاطلاق ثم حرم بسبب الاحرام فكان قوله تعالى* فاصطادوا* اعلاما بان سبب التحريم قد ارتفع وعاد الامر الى اصله * وان كان الحظر واردا ابتداء غير معلل بعلة عارضة ولا معلق بشرط ولا غاية فالامر الوارد بعده هو المختلف فيه * وذكر فى المعتمد الامر اذا ورد بعد حظر عقلى او شرعى افاد مايفيد لولم يتقدمه حظر من وجوب او ندب وقال بعض الفقهاء انه يفيد بعد الحظر الشرعى الاباحة وهذا الكلام يشير الى انه لاخلاف فى الحظر العقلى أنه لايدل على ان الامر للاباحة مثل الامر بالقتل والذبح * احتج من قال بانه يفيد الاباحة بان هذا النوع من الامر للاباحة فى اغلب الاستعمال كقوله تعالى* واذا حللتم فاصطادوا * فاذا قضيت الصلوة فانتشروا * فاذا تطهرن فأتوهن * وقوله عليه السلام * كنت نهيتكم عن الدبآء والحنتم والنقير والمزفت الا فانتبذوا * وكقول الرجل لعبده ادخل الدار بعدما قال له لاتدخل الدار فانه يفهم منه الاباحة دون الوجوب * وهذا لان الحظر المتقدم قرينة دالة على ان المقصود رفع الحظر لا الايجاب كما ان عجز المأمور قرينة دالة على ان المقصود ظهور عجزه لا وجود الفعل فصار كأن الآمر قال قد كنت منعتك من كذا فرفعت ذلك المنع واذنت لك فيه * واحتج العامة بان المقتضى للوجوب قائم وهو الصيغة الدالة على الوجوب اذ الوجوب هو الاصل فيها والعارض الموجود لايصلح معارضا لذلك لانه كما جاز الانتقال من المنع الى الاذن جاز الانتقال منه الى الايجاب والعلم به ضرورى * كيف وقد ورد الامر بعد الحظر للوجوب ايضا كقوله تعالى* فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين * وقوله عز اسمه* ولكن اذا دعيتم فادخلوا * وكالامر للحايض والنفساء بالصلوة والصوم بعد زوال الحيض والنفاس * وكالامر بالصلوة بعد زوال السكر * وكالامر بالقتل فى شخص حرام القتل بالاسلام اوالذمة بارتكاب اسباب موجبة للقتل من الحراب والردة وقطع الطريق * وكالامر بالحدود بسبب الجنايات بعد ما كان ذلك محظورا * وكقول الرجل لعبده اسقنى بعد ماقال له لاتسقنى فهذا كله يفيد الوجوب وان كان بعد الحظر فثبت بما ذكرنا ان الحظر المتقدم لايصلح قرينة لصرف الصيغة عن الوجوب الى الاباحة كما ان الايجاب المتقدم لايصلح قرينة لصرف النهى الوارد بعده من التحريم الى الكراهة او التنزيه بالاتفاق * وانما نفهم الاباحة فيما ذكروا من النظائر بقرائن غير الحظر المتقدم فانه لولا الحظر المتقدم لفهم منها الاباحة ايضا وهى ان الاصطياد والانتشار شرعت حقا للعبد فلو وجبت عليه لصارت حقا عليه فيعود الامر على موضوعه بالنقض ولهذا لم يحمل الامر بالكتابة عند المداينة ولا الامر بالاشهاد عند المبايعة على الايجاب وان لم يتقدمه حظر لئلا يصير حقا علينا بعد ماشرع حقا لنا * قوله (ومنهم من قال بالندب والاباحة) انما جمع الشيخ بين الندب والاباحة وان لم يوجد القول بالندب فى عامة الكتب وانما المذكور فيها الاباحة فقط لانه قد قيل فى قوله تعالى* فاذا قضيت الصلوة فانتشروا فى الارض وابتغوا من فضل الله* انه

ومنهم من قال بالندب والاباحة لقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا لكن ذلك عندنا بقوله تعالى واحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبين لا بصيغته

امر ندب حتى قيل يستحب القعود في هذه الساعة لندب الله تعالى الى ذلك وقال سعيد ابن جبير اذا انصرفت من الجمعة فساوم بشئ وان لم تشتره * وعن ابن ٧ قال انه ليعجبني ان يكون لي حاجة يوم الجمعة فاقضيها بعد الانصراف كذا في التيسير * وذكر شمس الائمة رحمه الله في شرح كتاب الكسب انه امر ايجاب فقال اصل الكسب فريضة بقوله تعالى * فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله * يعني الكسب والامر حقيقة في الوجوب * قال وما ذكرنا من التفسير مروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه قال طلب الكسب بعد الصلوة هو الفريضة بعد الفريضة وتلا قوله تعالى * فاذا قضيت الصلوة * الاية وما نقل عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انه قال ان شئت فاخرج وان شئت فصل الى العصر وان شئت فاقعد يدل على انه امر اباحة قوله (ومن هذا الاصل الاختلاف في الموجب) اي ومما يتعلق بالخاص الاختلاف في موجب الامر في معنى التكرار قد ثبت بما ذكر في البابين ان الصيغة مخصوصة بالوجوب وان الوجوب مختص بهذه الصيغة ولا يثبت بغيرها فبعد ذلك اختلفوا في ان ذلك الوجوب المختص بالصيغة يوجب العموم والتكرار ام يوجب فعلا واحدا خاصا حقيقة او حكما وهذا الباب لبيانه

(باب موجب الامر)

في معنى العموم والتكرار قيل في الفرق بين العموم والتكرار ان العموم هو ان يوجب اللفظ ما يحتمله من الافعال مرة واحدة لان العموم هو الشمول وادناه ان يكون الافعال ثلاثة والتكرار ان يوجب فعلا ثم آخر ثم آخر فصاعدا وادناه ان يكون في فعلين * وبيانه في قوله طلق العموم فيه ان يطلقها ثلاث تطليقات جملة والتكرار ان يطلقها واحدة بعد واحدة * والظاهر ان المراد منهما الدوام وانهما مترادفان ههنا لان العموم لا يتصور في الفعل المأمور به الا بطريق التكرار ولهذا لم يوجد في سائر الكتب الالفظة الدوام او التكرار * ذكر في الميزان ان استعمال لفظ التكرار ههنا لا يراد به حقيقته لانه عود عين الفعل الاول وهو لا يتحقق عند اكثر المتكلمين وانما يراد به تجدد امثاله على الترادف وهو معنى الدوام في الافعال * وفي القواطع التكرار ان يفعل فعلا وبعد فراغه منه يعود اليه * واعلم ان القائلين بالوجوب في الامر المطلق اختلفوا في افادته التكرار * فقال بعضهم انه يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر الا اذا قام دليل يمنع منه ويحكى هذا عن المزني وهو اختيار ابي اسحاق الاسفرائني من اصحاب الشافعي وعبد القاهر البغدادي من اصحاب الحديث وغيرهم * وقال بعض اصحاب الشافعي انه لا يوجب التكرار ولكن يحتمله ويروى هذا عن الشافعي رحمه الله * والفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب يثبت من غير قرينة والمحتمل لا يثبت بدونها وقال بعض مشايخنا الامر المطلق لا يوجب التكرار ولا يحتمله لكن المعلق بشرط كقوله تعالى * وان كنتم جنبا فاطهروا * او المقيد بوصف كقوله

٧ سيرين نسخه

ومن هذا الاصل الاختلاف في الموجب (باب موجب الامر) في معنى العموم والتكرار قال بعضهم صيغة الامر توجب العموم والتكرار وقال بعضهم لا بل تحتمله وهو قول الشافعي وقال بعض مشايخنا لا توجبه ولا تحتمله الا ان يكون معلقا بشرط او مخصوصا بوصف وقال عامة مشايخنا لا توجبه ولا تحتمله بكل حال غير ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه ويحتمل كله بدليله . مثال هذا الاصل رجل قال لامرأته طلق نفسك

تعالى الزانية والزاني فاجلدوا *والسارق والسارقة فاقطعوا* يتكرر بتكرره وهو قول بعض اصحاب الشافعي ممن قال انه لايوجب التكرر ولكن يحتمله وهذا القول يستقيم على اصلهم لان الامر لما احتمل التكرار عندهم كان تعليقه بالشرط اوالوصف قرينة دالة على ثبوت ذلك المحتمل فاما من قال انه لايحتمل التكرار في ذاته. فهذا القول منه غير مستقيم لانه لااثر للتعليق والتقييد في اثبات مالا يحتمله اللفظ ولهذا لم يذكر القاضي الامام في التقويم لفظا ولايحتمله وانما قال وقال بعضهم المطلق لايقتضي تكرارا ولكن المعلق بشرط او وصف يتكرر بتكرره * وقال شمس الائمة ايضا والصحيح عندي ان هذا ليس بمذهب علمائنا رحمهم الله هكذا قيل ولقائل ان يقول ليس بمستبعد ان الامر المطلق لايكون محتملا للتكرار والمقيد بالشرط يحتمله او يوجبه لان المقيد غير المطلق فلا يلزم من عدم احتمال المطلق التكرار عدم احتمال المقيد اياه والمذهب الصحيح عندنا انه لايوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف الا ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه وهو ادنى ما يعد به ممتثلا و يحتمل كل الجنس بدليله وهو النية وهو قول بعض المحققين من اصحاب الشافعي * قال ابو اليسر الامر بالفعل لايقتضي التكرار ولا يحتمله معلقا كان او مطلقا وهو قول مالك والشافعي وعامة الفقهاء *وحاصل هذا القول ان العموم ليس بموجب للامر ولا بمحتمل له ولكنه يثبت في ضمن موجبه بدليل يدل عليه قوله (او قال ذلك لاجنبي) اي قال لاجنبي طلق امرأتي وانما جمع بينهما ليشير الى انهما سواء في هذا الحكم وان كان احدهما تمليكا وتفويضا حتى اقتصر على المجلس وامتنع الرجوع عنه والثاني توكيل محض حتى لايقتصر على المجلس و يملك الرجوع عنه قوله (واقع على الثلاث عند بعضهم) وهم الفريق الاول لان الامر بالفعل يوجب التكرار والعموم عندهم فتملك هي او هو ان يطلق نفسها واحدة وثنتين وثلاثا جملة او على التفاريق كذا ذكره ابو اليسر وهذا اذا لم ينو الزوج شيئا او نوى ثلاثا فاما اذا نوى واحدة او ثنتين فينبغي ان يقتصر على مانوى عندهم لانه وان اوجب التكرار عندهم الا انه قد يمتنع عنه بدليل والنية دليل *وعند الشافعي ومن وافقه يقع على الواحدة وان نوى ثنتين او ثلاثا فهو على مانوى وعندنا يقع على الواحدة ان لم ينو شيئا او نوى واحدة او ثنتين وان نوى ثلاثا فعلى مانوى * فان طلقت نفسها ثلاثا وقعن جميعا وان طلقت نفسها واحدة فلها ان تطلق ثانية وثالثة في المجلس وكذا الوكيل اذا طلقها واحدة له ان يطلقها ثانية وثالثة في المجلس وبعده مالم ينعزل اليه اشير في المبسوط قوله (لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر) البـاء يتعلق بالطلب * واللام في المصدر بدل المضاف اليه وهو الامر او الضمير الراجع اليه *والذي صفة المصدر اي لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بمصدر ذلك الامر فان اضرب مختصر من قولك اطلب منك الضرب وانصر مختصر من قولك اطلب منك النصر كما ان ضرب مختصر من قوله فعل الضرب في الزمان الماضي والمختصر من الكلام والمطول في افادة المعنى سواء فان قولك هذا جوهر مضئ محرق وقولك هذا نار سواء وقولك هذا شراب مسكر معتصر من العنب وقد غلى واشتد

او قال ذلك لاجنبي فان ذلك واقع على الثلاث عند بعضهم وعند الشافعي يحتمل الثلاث والمثنى وعندنا يقع على الواحدة الا ان ينوى الكل وجه القول الاول ان لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر الذي هو اسم لجنس الفعل والمختصر من الكلام والمطول سواء -

واسم الفعل اسم عام لجنسه فوجب العمل بعمومه كسائر الفاظ العموم ووجه قول الشافعي هو ماذكرنا غير ان المصدر اسم نكرة في موضع الاثبات فاوجب الخصوص على احتمال العموم الاترى ان نية الثلاث صحيحة وهو عدد لامحالة فكذلك المثنى الاترى الى قول الاقرع بن حابس في السؤال عن الحج العامنا هذا ام للابد ووجه القول الثالث الاستدلال بالنصوص الواردة من الكتاب والسنة مثل قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وان كنتم جنبا فاطهروا واحتج من ادعى التكرار بحديث الاقرع بن حابس حين قال في الحج العامنا هذا يارسول الله ام للابد فقال عليه السلام بل للابد فلولم يحتمل اللفظ لما اشكل عليه

مع قولك هذا خبر سواء فيكون قوله اضرب والطلب منك الضرب سواء * واسم الفعل وهو المصدر الذى دل عليه الامر اسم عام لجنس الفعل اى شامل لجميع افراده لوجود حرف الاستغراق * وفي بعض النسخ اسم علم لجنسه اى اسم موضوع لجنس الفعل لا لفعل واحد والاصل في الجنس العموم فوجب القول بعمومه لان القول بالعموم فيما امكن القول به واجب كما في سائر الفاظ العموم * واعتبروا الامر بالنهى فقالوا النهى في طلب الكف عن الفعل مثل الامر في طلب الفعل وانه يوجب الدوام حتى لو ترك الفعل مرة ثم فعله يكون تاركا للنهى فكذلك الامر يوجبه حتى لو فعل المأمور به مرة ثم لم يفعله يكون تاركا للامر ولانه لو اقتضى الفعل مرة وجب ان لا يجوز عليه النسخ ولا يصح الاستثناء منه لان النسخ يؤدى الى البداء اذ الفعل الواحد لا يكون حسنا وقبيحا في زمان واحد والاستثناء يؤدى الى استثناء الكل من الكل وكلا هما فاسد * واحتج الفريق الثاني بما ذكرنا ان الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر فيقتضي المصدر غير ان الثابت به مصدر نكرة لان ثبوته بطريق الاقتضاء للحاجة الى تصحيح الكلام وبالمنكر يحصل هذا المقصود فلا حاجة الى اثبات الالف واللام فيه لانه ليس في صيغة الامر مايدل على الالف واللام والنكرة في الاثبات تخص ولكنها تقبل العموم بدليل يقترن بها لانها اسم جنس وهو يقبل العموم الاترى الى قوله تعالى * لاتدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا * وصف الثبور بالكثرة ولولم يحتمل اللفظ العموم لما صح وصف الثبور بها * وبماذكرنا ظهر الفرق بين الامر والنهى لان المصدر في النهى نكرة في موضع النفي فيعم ضرورة لما عرف فاما هيهنا فهي في موضع الاثبات فتخص الا اذا قام دليل على خلافه * فاما صحة النسخ والاستثناء فلان ورودهما عليه قرينة دالة على انه اريد به العموم كما ان الاستثناء في قولك مارأيت اليوم الا زيدا دليل على ان المستثنى منه انسان واستدلوا بحديث الاقرع بن حابس وهو ماروى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال * ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا * فقال الاقرع بن حابس اكل عام يارسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم فسؤاله وهو من فصحاء العرب وقول النبي عليه السلام ولو قلت نعم لوجبت دليل واضح على ان الامر يحتمل التكرار * وقول الشيخ الاترى الى قول الاقرع متصل بقوله على احتمال العموم ولو كان مع الواو لكان احسن * وتمسك الفريق الثالث بالنصوص الواردة في القرآن مثل قوله تعالى * اقم الصلوة لدلوك الشمس * فانه يتكرر بتكرر الدلوك لتقيده به وقوله تعالى * وان كنتم جنبا فاطهروا * فانه يتكرر بتكرر الجنابة لتعلقه به * والسنة مثل قوله عليه السلام * ادوا عمن تمونون * وقوله * في خمس من الابل السائمة شاة * اذ معناه ادوا عن خمس من الابل السائمة شاة * وبان الشرط كالعلة فانه اذا وجد الشرط وجد المشروط مثل ما اذا وجدت العلة وجد المعلول بل اقوى منها لانتفاء المشروط بانتفاء الشرط عند البعض بخلاف العلة لان المعلول لا ينتفي بانتفاء العلة بالاتفاق ثم لاخلاف ان الامر المتعلق بالعلة يتكرر بتكررها فكذا

(المتعلق)

المتعلق بالشرط * واحتج من ادعى التكرار وهم الفريق الاول لا كما زعم بعضهم ان هؤلاء فريق اخر غير الاولين الذين قالوا بالعموم بحديث الاقرع * والاحتجاج بطريقين * احدهما ان الامر لو كان موجبه المرة ولم يقتض التكرار لقد لما اشكل عليه ولم يبق لسؤاله معنى كما لو قال حجوا مرة واحدة ولما اشكل عليه علم ان المرة ليست بمقتضاه فيلزم ان يكون مقتضاه التكرار ضرورة اتفاقنا على ان مقتضاه احدهما * ولا يعارض بانه لو كان موجبه التكرار لما اشكل عليه ايضا كما لو قال حجوا كل عام لانه قد عرف ان موجب الامر التكرار ولكنه قد علم من قواعد الدين ان الحرج فيه منفي وفي حمله على موجبه حرج عظيم فاشكل عليه فلذلك سأل * الا ترى ان النبي عليه السلام لما عرف وجه اشكاله كيف اشار في قوله * ولو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم * الى انتفاء التكرار لضرورة لزوم الحرج والا كان موجبه التكرار * والثاني ما ذكر في التقويم واليه اشار المصنف ان الامر لو لم يحتمل الوجهين لما اشكل عليه لان موجب اللفظ اذا كان واحدا لا يشتبه على السامع اذا كان من اهل اللسان ولما احتمله ما والتكرار من المرة يجري مجرى العموم من الخصوص وجب القول بالعموم حتى يقوم دليل الخصوص قوله (ولنا ان لفظ الامر اي سلمنا ان صيغة الامر اختصرت لمعناها من طلب الفعل ولكن لفظ الفعل الذي دلت عليه الصيغة فرد سواء قدرته معرفا كما قال الفريق الاول او منكرا كما قال الفريق الثاني واليه اشار بقوله تطليقا او التطليق وبين الفرد والعدد تناف لان الفرد ما لا تركب فيه والعدد ما تركب من الافراد والتركب وعدمه متنافيان فكما لا يحتمل العدد معنى الفرد مع ان الفرد موجود في العدد فكذلك لا يحتمل الفرد معنى العدد مع انه ليس بموجود فيه اصلا فثبت انه لا دلالة لهذا اللفظ على عدد من الافعال كالضرب لا يدل على خمس ضربات او عشر ضربات ولا يحتمل ذلك بل دلالته على مطلق الضرب الذي هو معنى واحد * وقوله مثل قول الرجل متصل بمجموع قوله لفظ الامر صيغة اختصرت الى قوله فرد * وقوله وكذلك اي وكلفظ الفعل الذي اقتضاه الامر سائر الاسماء المفرد اي جميع اسماء الاجناس التي صيغتها صيغة فرد فرد * والمصادر اي سائر المصادر التي تقتضيها الافعال مثل الماضي والمضارع فرد معترض * والغرض من ايراده ان يبين حكم سائر اسماء الاجناس انها لا تحتمل العدد كما لا يحتمل الامر التكرار * وان يمنع كون اسم الجنس عاما او قابلا للعموم على ما زعمه الخصوم ولهذا قال وهما اي تطليقا والتطليق اسمان مفردان ليسا بصيغتي جمع ولا عدد قوله (وكذلك الامر) عطف على النظير اي ومثل قول الرجل طلق الامر بسائر الافعال في ان الثابت به لفظ فرد لا اسم عدد * والمقصود منه ان يبين ان كون المصدر المنكر او المعرف الثابت بالامر فردا ليس مختصا بقوله طلق بل هو مستمر في جميع الاوامر قوله (الا انه اي المصدر الثابت بالامر اسم جنس جواب عما يقال انه لما كان فردا غير محتمل للعدد ينبغي ان لا يصح في قوله طلق نية الثلاث لانه عدد بلا شبهة كما لا يصح

ولنا ان لفظ الامر صيغة اختصرت لمعناها من طلب الفعل لكن لفظ الفعل فرد وكذلك سائر الاسماء المفردة والمصادر مثل قول الرجل طلق اي اوقعي طلاقا او افعلي تطليقا او التطليق وهما اسماء فردان ليسا بصيغتي جمع ولا عدد وبين الفرد والعدد تناف وكما لا يحتمل العدد معنى الفرد لم يحتمل الفرد معنى العدد ايضا وكذلك الامر بسائر الافعال كقولك اضرب اي اكتسب ضربا او الضرب وهو فرد بمنزلة زيد وعمرو وبكر فلا يحتمل العدد الا انه اسم جنس له كل وبعض فالبعض منه الذي هو اقله فرد حقيقة وحكما

نية الثنتين عندكم * فاجاب عنه بانه مع كونه فردا اسم جنس وانه يقع على الادنى للتيقن بفرديته ويحتمل كله باعتبار معنى الفردية فيه لا باعتبار كونه متعددا فانك اذا عددت الاجناس وقلت اجناس التصرفات المشروعة النكاح والطلاق والعتاق والبيع والاجارة وكذا وكذا * كان هذا اى الطلاق مع جميع اجزائه واحدا منها * الاترى انه يصح وصفه بالوحدة فيقال الطلاق جنس واحد من التصرفات كما يصح ان يقال الحيوان جنس واحد من الموجودات ولا يقدح كونه ذا اجزاء فى الخارج فى توحده من حيث الجنس لان ذلك باعتبار المعنى الذهنى ولا تعدد فيه فلما كان فردا من حيث المعنى صح ان يكون محتمل اللفظ فاما ما بين الكل والاقل فليس بفرد بوجه فلا يكون محتمل اللفظ البتة فلهذا لا تعمل فيه النية لان النية لتعيين محتمل اللفظ لا لاثبات مالا يحتمله * وقوله كالانسان فرد الى آخره يحتمل معنيين * احدهما انه فرد من حيث هو جنس وان كان ذا اجزاء اى افراد فى الخارج كزيد وعمرو فكذا الطلاق ووجه التشبيه ظاهر * والثانى ان الانسان الذى هو فى الخارج واحد كزيد مثلا فرد حقيقة من حيث هو آدمى وان كان ذا اجزاء فى نفسه اى اطراف واعضاء كالرأس واليد والرجل فكذا الطلاق واحد من حيث انه جنس وان كان ذا اجزاء ثلث * فصار هذا الاسم الفرد اى الطلاق او اسم الجنس * وقوله ولا صورة ولا معنى تأكيد لقوله ليس بفرد حقيقة ولا حكما ويؤيده ماذكر شمس الائمة رحمه الله ولا تعمل نية الثنتين اصلا لانه ليس فيه معنى الفردية صورة ولا معنى فلم يكن من محتملات الكلام اصلا * ويجوز ان يكون قوله حقيقة ولا حكما احترازا عما ذكر من الاقل والكل وقوله ولا صورة ولا معنى احترازا عما سنذكره وهو ان يكون فردا صيغة او دلالة اى ما بين الكل والاقل ليس بفرد حقيقة كالاقل اذ هو متعدد * ولا حكما كالكل اذ هو دونه * ولا صورة اى صيغة كماء او الماء فى قوله لا اشرب ماء او الماء وهو ظاهر * ولا معنى كالنساء فى قوله لا اتزوج النساء لانه صار عبارة عن الجنس باعتبار اللام وهو ليس كذلك (فان قيل كيف يقال انه لا يحتمل العدد ولو قرن به على سبيل التفسير لاستقام كقول الرجل لاخر طلق امرأتى مرتين او ثلاث مرات وكانت المرة نصبا على التفسير ولو لم يحتمله لما صح ذلك وكذلك تقول صم ابدا او اياما كثيرة قلنا هذا القران لم يصح لانه على سبيل التفسير للمحتمل ولكن على سبيل التغيير الى معنى اخر ما كان يحتمله مطلقه بل يحتمل التغيير اليه كما يصح قران الشرط بالطلاق والاستثناء بالجملة على سبيل تغيير موجبه الى وجه اخر لا على سبيل بيان موجب المطلق منه فان قول القائل انت طالق ثلاثا لا يحتمل التأخر ولا ثنتين ولو قال الى شهر او الا واحدة تأخر الى شهر ولم يقع الا اثنتان * ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد فى الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا باصل الصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلاثا او قال واحدة فماتت قبل ذكر العدد لم يقع شئ فتبين ان عمل هذا القران فى التغيير لا فى التفسير لان التفسير يكون مقررا للحكم المفسر لا مغيرا له * يوضحه انه لو قال لامرأته امرك بيدك فطلق نفسك او اختارى فطلق نفسك فقالت طلقت نفسى او

واما الطلقات الثلث فليست بفرد حقيقة بل هى اجزاء متعددة ولكنها فرد حكما لانها جنس واحد فصارت من طريق الجنس واحدا الاترى انك اذا عددت الاجناس كان هذا باجزائه واحدا فكان واحدا من حيث هو جنس وله ابعاض كالانسان فرد من حيث هو آدمى ولكنه ذو اجزاء متعددة فصار هذا الاسم الفرد واقعا على الكل بصفة انه واحد لكن الاقل فرد حقيقة وحكما من كل وجه فكان اولى بالاسم الفرد عند الاطلاق والاخر محتملا فاما ما بين الاقل والكل فعدد محض ليس بفرد حقيقة ولا حكما ولا صورة ولا معنى فلم يحتمله الفرد

اخترت نفسي يقع الطلاق بائنا اعتبارا للمفسر وهو اختاري او امرك بيدك لان طلق
تفسيرله ولو قال اختاري تطليقة اوامرك بيدك في تطليقة فطلقت نفسها اواختارت نفسها
فهي رجعية لان التطليقة لم توضع على وجه التفسير بل خيرها في التصريح فكان رجعيا
كذا في الجامع الصغير للتمرتاشي * فاما النصب فليس على التفسير ولكن لقيامه مقام
المصدر فان قوله طلقت امرأتي ثلاث مرات معناه تطليقات ثلاثا كذا في التقويم واصول
شمس الائمة* وقال الغزالي في المستصفى فان قيل فلو فسر بالتكرار فقد فسره بمحتمل اوكان ذلك
الحاق زيادة كما لو قال اردت بقولي اقتل اقتل زيدا وبقولي صم اي يوم السبت خاصة فان
هذا تفسير بما ليس يحتمله اللفظ بل ليس تفسيرا انما هو ذكر زيادة لم يوضع اللفظ المذكور
لها لا بالاشتراك ولا بالتخصيص قلنا الاظهر عندنا انه ان فسره بعدد مخصوص كسبعة اوعشرة
فهو اتمام بزيادة وليس بتفسير اذ اللفظ لا يصلح للدلالة على كمية وعدد *وان اراد استغراق
العمر فقد اراد كلية الصوم في حقه فان كلية الصوم شيء فرد اذ له حد واحد وحقيقة
واحدة فهو واحد بالنوع كما ان الصوم الواحد واحد بالعدد فاللفظ يحتمله ويكون ذلك
بيانا للمراد لا استيناف زيادة ولهذا لو قال انت طالق ولم يخطر بباله عدد كانت الطلقة
الواحدة ضرورة لفظه فيقتصر عليها ولو نوى الثلاث نفذت لانه كلية الطلاق فهو
كالواحد بالجنس او بالنوع ولو نوى طلقتين فالاغوص ماقاله ابوحنيفة رحمه الله وهو انه
لا يحتمله فان قيل الزيادة التي هي كالتتمة لا تصلح ارادتها باللفظ فانه لو قال طلقت زوجتي وله
اربع نسوة وقال اردت زينب بين وقوع الطلاق من وقت اللفظ ولولا احتماله لوقع من
وقت التعيين قلنا بل الفرق اغوص لان قوله زوجتي مشترك بين الاربع يصلح لكل واحدة
فهو كارادة احد المسميات بالمشترك اما الطلاق فموضوع لمعنى لا يتعرض للعدد والصوم لمعنى
لا يتعرض للعشرة وليست الاعداد موجودة ليكون اسم الصوم مشتركا بينها اشتراك الزوجية
بين النسوة الى هنا كلامه رحمه الله * وبماذكرنا تبين ان صحة الاستثناء لا يدل على انه يحتمل
التكرار والعدد لان ذلك بمنزلة قرينة دالة على انه اريد به ما هو محتمله وهو الكل اوالحق
به على وجه الزيادة ما ليس بمحتمله لغة فكانه قيل في قوله صم الا يوم السبت صم الايام
كلها الا يوم السبت او صم الاسبوع الا يوم السبت ﴿ فان قيل ﴾ قوله طلقتك في اقتضاء
المصدر لغة مثل قوله طلق اذ معناه فعلت فعل الطلاق كما ان معنى الامر افعل فعل الطلاق
فهلا صحت فيه نية الثلاث بما ذكرتم ومن اين وقع الفرق ﴿ قلنا ﴾ انما لا يصح فيه
نية الثلاث كما لا يصح نية الثنتين لانه اخبار والخبر لا يقتضي وجود المخبر به ليصح فان
الخبر خبر وان كان كذبا ولا اثر له في ايجاده ايضا لان المخبر به لا يصير موجودا بالاخبار
في الزمان الماضي ولكن يقتضي وجوده ليكون صحيحا في الحكمة بان يكون صدقا فكان
ثابتا ضرورة الصدق وهي يرتفع بالواحدة غير ان الشرع جعله انشاء فاقتضى ما كان
يقتضيه الاخبار وهو الواحدة فاما قوله طلق فامر وله اثر في ايجاد المأمور به على ما بينا

فصار مذكورا فكان التعميم داخلا على المذكور فكان حكما اصليا فلهذا صحت فيه نية الثلاث كذا في مختصر التقويم * واماماذهب اليه الفريق الثالث فغير صحيح لانه لااثر للشرط في التكرار لان قوله اضربه ان لم يقتض التكرار فقوله اضربه قائما او ان كان قائما لايقتضيه ايضا بل لايزيده الا اختصاص الضرب الذى يقتضيه الاطلاق بحالة القيام وهو كقوله لوكيله طلق زوجتى ان دخلت الدار لايقتضى التكرار بتكرر الدخول فكذلك قوله تعالى * فمن شهد منكم الشهر فليصمه * واذازالت الشمس فصل كقول الرجل لزوجاته من شهد منكن الشهر فلتطلق نفسها فمن زالت عليها الشمس فلتطلق نفسها * واما تكرار اوامر الشرع فليس من موجب اللغة بل بدليل شرعى فى كل شرط فقد قال * ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا * ولا يتكرر الوجوب بتكرر الاستطاعة فان احالوا ذلك على الدليل احلنا ماتكرر ايضا على الدليل كيف ومن كان جنبا فليس عليه ان يتطهر اذا لم يرد الصلوة فلم يتكرر مطلقا لكن اتبع فيه موجب الدليل كذا ذكر الغزالى رحمه الله واما اعتبارهم الشرط بالعلة فضعيف لان العلة موجبة للحكم والموجب لاينفك عن الموجب فاما الشرط فليس بموجب ولهذا يوجد الشرط بدون المشروط والمشروط بدون الشرط عندنا * يوضح الفرق بينهما ان الحكم يقتصر ثبوته على العلة ولا يحتاج الى امر آخر وثبوت المشروط لايقتصر على الشرط بل يحتاج الى موجب يوجبه وهو العلة * واما الشروط المذكورة فيما استشهدوا فمال او فى معنى العلل فلهذا تكررت الاوامر بتكررها قوله ﴿ وكذلك سائر اسماء الاجناس ﴾ اى وكالمصدر الثابت بالامر سائر اسماء الاجناس اى جميعها او باقيها فى وقوعه على الاقل واحتماله للكل دون العدد * اذا كانت فردا صيغة اى لم يكن صيغته صيغة تثنية ولا جمع سواء كانت معرفة او منكرة مثل ماء او الماء فى يمين الشرب او دلالة بان كانت صيغته صيغة جمع قرنت بها لام التعريف او الاضافة مثل العبيد وبنى ادم فى يمين الكلام * فاما قدرا من الاقدار المتخللة بين الحدين وهما الاقل والكل فلا اى لايحتمله اللفظ * فان نوى كوزا او كوزين او قدحا او قدحين لايعمل نيته * وقدرا منصوب بلا يحتمله المقدر وليس من شرط امادخوله فى المرفوع البتة بل يجوز دخوله فى المنصوب كما فى قوله تعالى * فاما اليتيم فلا تقهر * ونحوه قوله ﴿ واما الفرد دلالة الى آخره ﴾ اعلم ان اللام للتعريف فان دخلت على معهود وهو الذى عرف وعهدا اما بالذكر او بغيره من الاسباب فهى لتعرف ذلك المعهود ويسمى هذا تعريف العهد وهو الاصل فيه وهو فى الحقيقة لتعريف فرد من افراد الجنس كقولك فعل الرجل كذا تريد رجلا بعينه قال تعالى * كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول * اى ذلك الرسول بعينه * وان لم يكن ثمه معهود فهى لتعريف نفس الحقيقة مع قطع النظر من عوارضها وهى بمنزلة المعهود لحضورها فى الذهن واحتياجها الى التعريف ويسمى هذا تعريف الجنس * ثم الحقيقة فى ذاتها لما كانت صالحة للتوحد والتكثر لتحققها مع الوحدة والكثرة كانت اللام فى تعريف الحقيقة للاستغراق

وكذلك سائر اسماء الاجناس اذا كانت فردا صيغة او دلالة اما الفرد صيغة فمثل قول الرجل والله لا اشرب ماء او الماء انه يقع على الاقل ويحتمل الكل فاما قدرا من الاقدار المتخللة بين الحدين فلا فكذلك لآكل طعاما او مايشبهه واما الفرد دلالة فمثل قول الرجل والله لاتزوج النساء ولا اشترى العبيد ولا اكلم بنى آدم ولا اشترى الثياب ان ذلك يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا جمع صار مجازا من اسم الجنس لانا اذا ابقيناه جمعا لغا حرف العهد اصلا واذا جعلناه جنسا بقى اللام لتعريف الجنس وبقى معنى الجمع من وجه فى الجنس فكان الجنس اولى قال الله تعالى لايحل لك النساء وذلك لايختص بالجمع فصار هذا وسائر اسماء الجنس سواء

ولغيره بحسب اقتضاء المقام فان امكن ارتباط الحكم بجميع افراده فاللام للاستغراق مفردا كان اللفظ او جمعا نحو قوله تعالى *ان الانسان لفي خسر* وقوله جل ذكره *الرجال قوامون على النسآء* وان لم يمكن فاللام لنفس الجنس دون الاستغراق والعهد نحو قوله تعالى اخبارا عن يعقوب عليه السلام *واخاف ان يأكله الذئب* ويقع على اقل ما يحتمله اللفظ وهو الواحد في المفرد بالاتفاق وكذا في الجمع عندنا * وذكر صاحب الكشاف فيه ان الفرق بين لام الجنس داخلة على المفرد وبينها داخلة على المجموع هو انها اذا دخلت على المفرد كان صالحا لان يراد به الجنس الى ان يحاط به وان يراد به بعضه الى الواحد واذا دخلت على المجموع صلح ان يراد به جميع الجنس وان يراد به بعضه لا الى الواحد لان وزانه في تناول الجمعية في الجنس وزان المفرد في تناول الجنسية والجمعية وفي حمل الجنس لا في وحدانه وكذا ذكر صاحب المفتاح فيه فقال فيما تعذر حمله على الاستغراق حمل على اقل ما يحتمله وهو الواحد في المفرد والعدد الزائد على الاثنين بواحد في الجمع فلا يوجب في مثل حصل الدرهم الا واحد وفي مثل حصل الدراهم الا ثلثة * ووجهه انه امكن رعاية الصيغة مع اعتبار حرف التعريف فيجعل حرف التعريف للجنس مراعى فيه الجمعية رعاية للمعنيين فاما جعله مجازا عن الفرد مع امكان العمل بالحقيقة فغير سديد * وقلنا اذا دخلت في الجمع بطل معنى الجمعية اي لم يبق مقصودا في الكلام وصار مجازا عن الجنس اي صار كاسم المفرد المعرف باللام وذلك لانه اجتمع ههنا صيغة الجمع وحرف التعريف فلو اعتبر صيغة الجمع لزم الغاء حرف التعريف لانه اما للعهد او للجنس ولا يمكن ان يجعل للعهد اذ ليس في اقسام الجموع معهود يمكن صرفها اليه لان الجمع لم يوضع لعدود معين بل هو شايع كالنكرة ولا يمكن ان يجعل للجنس ايضا مع اعتبار الصيغة لان اعتبارها يقتضي ان يكون الجمع فيها مقصودا وجعل اللام للجنس ينافيه لان اسم الجنس دلالته على نفس الحقيقة مع قطع النظر عن العوارض وكون الجمع مقصودا مع قطع النظر عنه متنافيان * ولو اعتبر حرف التعريف فجعل للجنس وجعلت الصيغة مجازا عن الفرد لم يلغ معنى الجمعية بالكلية لان في الجنس معنى الجمع من وجه وان لم يكن مقصودا اذ هو مشتمل على الافراد اما تحقيقا او توهما فكان اعتبار حرف التعريف اولى من اعتبار الصيغة اذ فيه جمع بين المعنيين من وجه فكان اولى من الغاء احدهما بالكلية* وما ذكرنا مؤيد بالنص والعرف اما النص فقوله تعالى *لا يحل لك النسآء من بعد* ولم يكن الحظر متعلقا بالجمع بل كان حرم عليه صلى الله عليه وسلم الفرد فصاعدا وقوله تعالى *والخيل والبغال والحمير* اريد به الجنس لا الجمع *واما العرف فانه يقال فلان يحب النساء وفلان يخالط الناس وانما يراد به الجنس فلهذا جعلنا مجازا عن الجنس فهذا معنى قوله فرد دلالة * قال شمس الاسلام الاوزجندي فاذا بطل معنى الجمع يتناول الادنى بحقيقته اي بحقيقة الفردية مع احتمال الكل بحقيقته * ولا يلزم على ما ذكرنا قولها خالعني على ما في يدي من الدارهم وليس في يدها شئ حيث يلزمها ثلاثة دراهم لا درهم واحد ولا قوله لا كلمه الايام او الشهور حيث يقع على العشرة عند ابي حنيفة وعلى الجمعة والسنة عندهما

لا على اليوم الواحد والشهر الواحد * لانا نقول انما يجعل اللام فى الجمع للجنس اذا لم يمكن صرفها الى معهود حتى لو امكن تصرف اليه كما فى قولك كنت اليوم مع التجار ولقيت الفقهاء تريد قوما باعيانهم قد جرت عادتك بلقائهم وقد امكن ههنا الان قولها ما فى يدى مام يتناول الدراهم وغيرها ومن الدراهم بيان له فوجب صرف اللام اليه * وكذا ايام الجمعة وشهور السنة معهودة بين الناس فيجب صرف اللام اليها عندهما * فاما ابو حنيفة رحمه الله فقد جعل الاسم معهودا على الثلاثة فصاعدا الى العشرة فصرف اللام الى اكثر هذا المعهود احتياطا كذا ذكر الشيخ فى شرح الجامع * اذا عرفنا هذا جئنا الى بيان المسائل فنقول اذا قال والله لا اشرب ماء او الماء او لا آكل طعاما او الطعام انه يقع على الادنى لانه هو المتيقن به وهو الكل او لا غيره فيكون فيه معنى الجنسية ايضا * فان نوى الكل صحت نيته فيما بينه وبين الله تعالى حتى لا يحنث اصلا لانه نوى محتمل كلامه لانه فرد من حيث انه اسم جنس لكنه عدد من وجه فلم يتناوله الفرد الا بالنية كذا فى شرح الجامع للمصنف * وهذا يشير الى انه لا يصدق قضاء ان كان اليمين بطلاق او نحوه لانه خلاف الظاهر اذ الانسان انما يمنع نفسه باليمين عما يقدر عليه وشرب كل المياه ليس فى وسعه وفيه تخفيف عليه ايضا * وكذا اذا حلف لا يتزوج النساء او لا يكلم العبيد او لا يشترى الثياب يقع على الادنى على احتمال الكل * وكذا لو حلف لا يكلم بنى آدم لانا اذا حملناه على حقيقة الجمع بطلت الاضافة لانها للتعريف بمنزلة اللام ولا تعريف لشئ من انواع الجمع واذا حملناه على الجنس حصل به تعريف الجنس مع العمل بالجمع فصار اولى * فان نوى الكل فى هذه المسائل صحت نيته ولا يحنث ابدا * قال شمس الاسلام قالوا واطلاق الجواب دليل على انه يصدق قضاء وديانة ان كان اليمين بطلاق او نحوه لانه نوى حقيقة كلامه * وعن ابى القاسم الصفار رحمه الله انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز * ولا يذهبن بك الوهم كما ذهب بالبعض الى انه ينبغى ان لا ينعقد اليمين عند ارادة الكل لان كلام جميع الناس وتزوج جميع النساء وشراء جميع العبيد غير متصور كما لم ينعقد فى قوله لا اشربن الماء الذى فى الكوز ولا ماء فيه لعدم تصور شرب الماء المعدوم لان شرط البر فى مسئلة الكوز شرب الماء وهو غير متصور فاما شرط البر فى هذه المسائل فعدم الكلام والتزوج والشراء وهو متصور * فان حلف لا يتزوج نساء او لا يشترى عبيدا فهذا على الثلاثة بما ذكر لان دلالة الجنس عدمت ههنا فوجب العمل بصيغة الجمع وادناه ثلاثة * فان نوى به ما زاد على الثلاثة قالوا يكون مصدقا لانه نوى حقيقة كلامه وعلى قول ابى القاسم لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت الا بنية وفيه تخفيف فلا يصدق قضاء * فان نوى الواحد بما ذكر صحت نيته لان الجمع يذكر ويراد به الواحد فقد نوى ما يحتمله لفظه وفيه تغليظ عليه فيصدق بخلاف ما لو قال ان تزوجت ثلاث نسوة فكذا وقال عنيت به الواحدة لا يصدق وان كان فيه تغليظ لانه نوى الخصوص فى العدد وذلك

لايصح الابطريق الاستثناء * واعلم ان اللام وحدها هي حرف التعريف عند سيبويه والهمزة قبلها همزة وصل مجلوبة للابتداء كهمزة اسم وابن وعند الخليل كلمة التعريف ال كهل وبل وانما استمر التخفيف بالهمزة لكثرة الاستعمال فالشيخ بقوله انما حرف العهد وقوله بقي اللام اشار الى مذهب سيبويه حيث لم يقل حرفا العهد وبقي الالف واللام كما قال غيره قوله (وانما اشكل) جواب عما تمسك به الفريقان الاولان من سؤال الاقرع فقال لم يكن سؤاله بناء على الاحتمال الذى ذكروه بل انما كان لانه عرف ان سائر العبادات متعلقة باسباب متكررة مثل تعلق الصلوة بالاوقات والصوم بالشهر والزكوة بالاموال النامية ولهذا تكررت بتكرر النماء وقد رأى الحج متعلقا بالوقت الذى هو متكرر بحيث لم يصح اداؤه قبله وبالبيت الذى ليس هو بمتكرر فاشتبه عليه فلهذا سئل لا لكون الامر للتكرار لغة * ومعنى قوله عليه السلام لو قلت نعم لوجبت اى لو قلت نعم يجب فى كل عام لوجبت فريضة الحج فى كل عام وح صار الوقت سببا فانه عليه السلام كان صاحب الشرع واليه نصب الشرايع كذا ذكر الشيخ فى شرح التقويم * السارق لا يؤتى على اطرافه الاربعة عندنا ولكن يحبس حتى يحدث توبة وعند الشافعى رحمه الله يؤتى على الجميع لان الله تعالى نص على الايدى بلفظ الجمع واضافها الى السارق والسارقة فاوجب الاستغراق كقولك عبيدكما فيدخل اليسار كاليمين فى الحكم بمطلق الاسم كما فى الطهارة ولا يحمل على اليمين لان فيه ابطال الاطلاق وذلك يجرى مجرى النسخ عندكم * ولان فيه ابطال صيغة الجمع لانه لا يكون لسارق وسارقة ايمان بل لهما يمينان فثبت ان اليسار محل القطع كاليمين وكيف لا واليسار آلة السرقة كاليمين وفوق الرجل اليسرى فيكون محل القطع الاان فى المرة الثانية يثبت المحلية للرجل بالسنة وبالاجماع فلا يوجب ذلك انتفاء المحلية الثابتة بمطلق الكتاب * ولنا قرأة عبد الله بن مسعود رضى الله عنه * فاقطعوا ايمانهما * وهذه القراءة من قرأة العامة بمنزلة المقيد من المطلق فيصير كانه قال فاقطعوا ايمانهما من الايدى فلا يتناول اليسرى فهذا قيد جاء فى الحكم لان الواجب قطع يد فاذا قيدت باليمين كان القيد زيادة وصف يثبت فيه كما فى قوله تعالى * فصيام ثلاثة ايام متتابعات * فيرتفع الاطلاق بالقيد ويجب الحمل بالاجماع وكان كرجل قال لاخر اعتق عبدا من عبيدى ثم قال عنيت سالما والدليل عليه ان فى المرة الثانية لا يقطع اليسرى ويقطع الرجل فلو كان النص متناولا لليسرى لم يجز قطع الرجل مع بقاء اليد لان مع بقاء المنصوص لا يجوز العدول الى غيره * واذا ثبت التقييد فى النص جعلت صيغة الجمع مجازا عن التثنية ضرورة كقوله تعالى * فقد صغت قلوبكما * كيف والعمل بصيغة الجمع غير ممكن على ما ذكر فثبت ان اليسار لم يدخل فى النص وانه لم يتناول الا اليمنى وان استدلال الخصم بالآية غير صحيح وكذا بالقياس اذ لا مدخل له فى الحدود * ثم الشيخ خرج هذه المسئلة على الاصل الذى بينه فقال وعلى هذا الاصل اى على ما ذكرنا ان اسم الجنس لا يحتمل العدد لانه فرد *

وانما اشكل على الاقرع لانه اعتبر ذلك بسائر العبادات وعلى هذا يخرج ان كل اسم فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله تعالى والسارق والسارقة لم يحتمل العدد حتى قلنا لا يجوز ان يراد بالآية الا الايمان لان كل السرقات غير مراد بالاجماع فصار الواحد مرادا وبالفعل الواحد لا يقطع الا واحد

يخرج ان كل اسم فاعل * وقوله دل على المصدر لغة صفة لفاعل واحترز به عن اسم الفاعل اذا جعل علما مثل الحارث والقاسم فانه لا يدل على المصدر * وقوله لم يحتمل العدد خبران (فان قيل) فالضمير المستكن في لم يحتمل ان جعل راجعا الى كل اسم فاعل كما هو مقتضى الكلام لم يبق له تعلق بالمقصود وهو نفي القطع في المرة الثالثة وان جعل راجعا الى المصدر لا يخلوا التركيب عن نوع خلل اذ الخبر لابد ان يكون محكوما به على المبتدأ وهو اسم ان ههنا وعلى تقدير كونه راجعا الى المصدر لا يكون كذلك (قلنا) دأب المشايخ النظر الى المعنى لا الى التركيب كذا سمعت عن شيخنا العلامة مولانا حافظ الملة والدين قدس الله روحه غير مرة ولما كان بناء الباب لبيان ان المصدر لا يحتمل العدد لا يخفى على الفطن ان المقصود منه نفي احتمال العدد من المصدر لا عن الفاعل وصار من حيث المعنى كأنه قال وعلى هذا يخرج ان كل مصدر دل عليه اسم فاعل لا يحتمل العدد كالمصدر الذي دل عليه الامر * ورأيت في بعض النسخ ولم يحتمل العدد بالواو فعلى هذا يكون الخبر قوله دل على المصدر ولا يرد السؤال * ثم لما لم يحتمل المصدر الثابت بلفظ السارق العدد لا يجوز ان يراد بالآية الا الايمان وذلك لانه لما لم يحتمل العدد لابد من ان يراد به الكل او الاقل ولا يجوز ان يراد به الكل لان كل السرقات التي توجد منه لا يعلم الا باخر العمر فيؤدي الى ان لا يقطع وان سرق الف مرة الا عند الموت وقد انعقد الاجماع على خلافه فتعين ان المراد سرقة واحدة فكأنه قيل الذي فعل سرقة والتي فعلت سرقة فاقطعوا ايديهما * ثم ظاهر هذا الكلام يقتضي ان يقطع اليدان جميعا بسرقة واحدة وهو غير مراد بالاجماع ايضا فثبت ان الواجب بالآية قطع يد واحدة لسرقة واحدة في حق كل سارق وسارقة * ثم هذا اليد الواحدة اما ان تكون اليمنى او اليسرى وقد ثبت ايضا بالاجماع وبالسنة قولا وفعلا وبقراءة ابن مسعود رضي الله عنه ان قطع اليمنى مراد بالآية فلم يبق قطع اليسرى مرادا بها ضرورة فهذا معنى قوله لم يحتمل العدد حتى قلنا الى اخره * ولو كان محتملا للعدد كما زعم الخصم لجاز ان يثبت قطع اليسرى بالآية كاليمنى وصار التقدير الذي سرق سرقات والتي سرقت سرقات فاقطعوا من كل واحد منهما بكل واحدة منها يدا * وذكر في طريقة الخلاف للامام البرغري بهذه العبارة اما قرأة العامة فلا يمكن العمل بها لان الله تعالى لم يذكر السرقة انما ذكر اسم السارق وهذا يقتضي السرقة ولا يتناول الا سرقة واحدة وبالاجماع لا يقطع بسرقة واحدة الا يد واحدة فان كانت قرأة العامة معمولا بها لقطعت اليدان كلاهما بالمرة الاولى لان العقوبة المذكورة جزاء جناية واحدة كالجلد مائة في الزنا واجمعنا ان بالسرقة الواحدة لا يقطع الا اليمين عرفنا ان هذه الآية لا يتناول الا اليمين (فان قيل) قد ثبت تكرر الجلد بتكرر الزنا من شخص واحد مع ان المصدر وهو الزناء لا يدل على التكرار والعدد كما قلتم في السرقة فليكن السرقة كذلك (قلنا) قد ثبت في قواعد الشرع ان المصدر في مثل هذا الكلام علة للحكم فالزنا علة والجلد حكمه فتكرر بتكرره لبقاء محل الحكم وهو البدن فاما السرقة فعلة للقطع ايضا الا ان حكمها الثابت بالنص قطع اليمين وبقطعها مرة

و موجب الامر على مافسرنا يتنوع نوعين وكل نوع يتنوع نوعين وهذا تنويع فى صفة الحكم

﴿ باب ﴾

يلقب ببيان صفة حكم الامر وذلك نوعان أداء وقضاء والاداء ثلثة انواع آداء كامل محض واداء قاصر محض وماهو شبيه بالقضاء والقضاء انواع ثلثة نوع بمثل معقول ونوع بمثل غير معقول ونوع بمعنى الاداء وهذه الاقسام تدخل فى حقوق الله تعالى وتدخل فى حقوق العباد ايضا

لم يبق حكم الحل اصلا كما بعد المرة الثالثة عندكم فلهذا لا يتكرر الحكم بتكررها قوله (وموجب الامر الى آخره) واعلم ان الثابت بالامر وهو الواجب ينقسم بحسب نفسه الى معين كاكثر الواجبات * والى مخير كاحد الاشياء الثلاثة فى كفارة اليمين * وبحسب فاعله الى فرض عين كعامة العبادات والى فرض كفاية كصلوة الجنازة والجهاد وبحسب وقته الى موسع كالصلوة والى مضيق كالصوم والى اداء وقضاء كما ذكر فالشيخ ذكر عامة هذه الاقسام وبدأ بتقسيم الاداء والقضاء فقال وموجب الامر على ما فسرنا يتنوع نوعين * قيل معناه الواجب بالامر نوعان اداء وقضاء وكل واحد منهما نوعان حسن لمعنى فى عينه وحسن لمعنى فى غيره لان كلا مناف موجب الامر والمأمور به حسن لا محالة * وقيل معناه ان موجب الامر يتنوع نوعين احدهما فى صفة قائمة فى الموجب والثانى فى صفة قائمة فى غير الموجب ثم الاول يتنوع نوعين وهما الاداء والقضاء وهذه صفة راجعة الى نفس الموجب كما ترى والثانى يتنوع نوعين ايضا وهما الموقت وغير الموقت والوقت صفة راجعة الى غير الموجب * والذى يدور فى خلدى ان معناه ان موجب الامر اى الثابت بالامر وهو الواجب على ما فسرنا ان الامر للايجاب * يتنوع نوعين وهما الاداء والقضاء * وكل واحد من الاداء والقضاء يتنوع نوعين ايضا وهما الاداء المحض وغير المحض والقضاء المحض وغير المحض فحصل الاقسام اربعة ثم ينقسم الاداء المحض الى كامل وقاصر والقضاء المحض الى القضاء بمثل معقول وبمثل غير معقول فصار الاقسام ستة فبين الشيخ قبل الباب التقسيمين الاولين الذين بهما صار الاقسام اربعة وبعد الباب اعتبر الحاصل من التقاسيم وبين الاقسام ستة وذلك لا يخل بالمعنى * ووجه آخر وهو ان يجعل هذا تقسيم مطلق الاداء والقضاء من غير نظر الى تركبهما وتمحضهما وذلك اربعة اداء كامل * وقاصر * وقضاء بمثل معقول * وبمثل غير معقول فدخل المتركب منهما فى هذا التقسيم كالمتمحض ثم بعد الباب ميز المتركب منهما من المتمحض منهما فحصل الاقسام ستة * وهذا احسن الوجوه لانه اوفق للكتب فان الشيخ رحمه الله ذكر فى شرح التقويم ثم حكم الوجوب شيئان الاداء والقضاء والاداء على نوعين واجب ونفل والقضاء على نوعين ايضا بمثل يعقل وبمثل لا يعقل لكنه ثبت شرعا وهكذا ذكر القاضى الامام فى التقويم ايضا الا ان الشيخ ههنا اخرج النفل عن قسم الاداء وجعل الاداء الواجب على قسمين كامل وقاصر قوله (وهذا تنويع فى صفة الحكم) اى الذى ذكرنا من التقسيم تنويع فى صفة حكم الامر وهذا الباب لبيان هذه الاقسام وعلى الوجهين الاولين هذا اشارة الى الباب لا الى ما ذكر من التقسيم لان ما تضمنه الباب هو بيان انواع صفة الحكم ولهذا لقب الباب به والتنويع المذكور يتناول غيره كما يتناوله على الوجهين الاولين فلا يصح صرف اسم الاشارة اليه فيجب صرفه الى الباب اى هذا الباب تنويع فى صفة الحكم ولكن اعادة لفظة هذا فى قوله وهذا باب يأبى ذلك

﴿ باب يلقب ببيان صفة حكم الامر ﴾

* وذلك اى حكم الامر * وقوله كامل وقاصر تقسيم للاداء المحض * بمثل معقول اى مماثلته مدرك بالعقل * وبمثل غير معقول اى غير مدرك بعقولنا لا انه خلاف العقل اذ العقل حجة

من حجج الله تعالى ولاتناقض فى حججه فيستحيل ان يرد الشرع بخلاف العقل كذا قيل
قوله (والاداء اسم لتسليم نفس الواجب) اى عينه *بالامر الباء للسببية وهى تتعلق بالواجب
لا بالتسليم على مازعم بعضهم اى الواجب بسبب الامر *واضافة الواجب الى الامر توسع
لان الوجوب بالسبب و وجوب الاداء بالامر على مايعرف بعد الا ان السبب لما علم بالامر
اضيف الوجوب اليه * وهذا التعريف يشمل تسليم الموقت فى وقته كالصلوة والصوم
وتسليم غير الموقت كالزكوة (فان قيل) كيف يمكن تسليم عين الواجب وهو وصف فى الذمة
لا يقبل التصرف من العبد ولهذا قيل الديون تقضى بامثالها لا باعيانها (قلنا) لما شغل
الشرع الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها اخذ مايحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب
كانه عينه * او يقال الواجب بالامر غير الواجب بالسبب اذ الواجب بالامر فعل الصلوة
اوايتاء ربع العشر الذى به يحصل فراغ الذمة مثلا وهو يمكن التسليم فاما الوصف الشاغل
للذمة فحاصل بالسبب لا بالامر فعلى هذا لا يكون اضافة الواجب الى الامر فى التعريف على
سبيل التوسع بل يكون بطريق الحقيقة كذا قيل قوله (والقضاء اسم لتسليم مثل
الواجب به) اى بالامر ولم يذكر الشيخ مثل الواجب من عنده كما ذكره شمس الائمة
فقال القضاء اسقاط الواجب بمثل من عند المأمور هو حقه وكذا ذكره القاضى الامام
ايضا * ولا بد منه اذ لو لم يكن من عند المأمور لا يكون قضاء وان كان مثلا للواجب فان من
صرف دراهم الغير الى دينه لا يكون قضاء وللمالك ان يستردها من رب الدين وكذا لو
صرف العصر الى الظهر اوظهر اليوم الى ظهر الامس بان نوى ان يكون هذا الظهر قضاء
عن الفائت لا يصح وان كانت المماثلة بينه وبين الفائت اقوى منها بين النفل والفائت بكونها
ثابتة بين الظهر والظهر ذاتا ووصفا وبين النفل والظهر ذاتا لا وصفا * لان ذلك ليس من
عنده الا ترى كيف اكده شمس الائمة رحمه الله بقوله هو حقه احترازا عن الوديعة ولهذا
اختير فى المنتخب ماذكره شمس الائمة رحمه الله قوله (وقد يدخل فى الاداء قسم اخر)
اى يزاد عليه قسم آخر على قول من جعل الامر حقيقة فى الندب فيصير الاداء عنده قسمين
تسليم عين الواجب كما ذكرنا وتسليم عين المندوب اليه *قال القاضى الامام فى التقويم الاداء
نوعان واجب كالفرض فى وقته وغير واجب كالنفل وكذا ذكر الشيخ فى شرح التقويم ايضا
فقال الاداء على نوعين واجب ونفل وكلاهما موجب الامر *وعلى قول من جعله حقيقة
فى الاباحة ايضا ينبغى ان ينقسم الاداء ثلاثة اقسام تسليم الواجب وتسليم المندوب وتسليم المباح
اذ الكل موجب للامر عنده وقد ذكرنا ان هذا قول خارج عن الاجماع * والتعريف
الشامل للقسمين على القول الاول هو ماذكره القاضى الامام الاداء اسم لفعل ماطلب من العمل
بعينه * وان جعل الواجب بمعنى الثابت فى التعريف المذكور فى الكتاب فهو يشمل القسمين
ايضا *والشامل للاقسام الثلاثة على القول الاخر هو مايقال الاداء تسليم عين ما امر به *
قال الامام بدر الدين رحمه الله انما ذكر هذا يعنى قوله يدخل فى الاداء قسم آخر احتراز عما

والاداء اسم لتسليم نفس الواجب بالامر والقضاء اسم لتسليم مثل الواجب به كمن غصب شيئا لزمه تسليم عينه ورده فيصير به مؤديا واذا هلك لزمه ضمانه فيصير به قاضيا وقد يدخل فى الاداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة فى الاباحة والندب

يقال ماذكرتم من تفسير الاداء ينتقض بقولهم ادى النفل وهوليس بتسليم الواجب بالامر فلايكون التعريف جامعايقال هذا قسم اخر وماذكرنا قسم اخر اذنحن فى تفسير الاداء الذى هوموجب الامر فلايرد ذلك نقضا علينا قوله (فاماالقضاء فلا يحتمل هذا الوصف) وهودخول النفل فيه لان القضاء مبنى على كون المتروك مضمونا والنفل لايضمن بالترك * واما اذاشرع فى النفل ثم افسده فانمايجب القضاء لانه بالشروع صار ملحقابالواجب لالانه نفل كماقبل الشروع قوله * قال الله تعالى متصل* بقوله الاداء تسليم نفس الواجب و استشهاد على انه مستعمل فى تسليم العين لان الآية نزلت فى تسليم مفتاح الكعبة * وذلك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لمافتح مكة طلب المفتاح فقيل له انه مع عثمان بن طلحة وكان يلى سدانة الكعبة فوجه اليه عليا رضى الله عنه فابى ان يدفعه اليه وقال لوعلمت انه رسول الله لم امنعه المفتاح فلوى على رضى الله عنه يده واخذه منه قسراحتى دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم البيت وصلى فيه فلماخرج قال له العباس اجمع لى السدانة مع السقاية وسئله ان يعطيه المفتاح فانزل الله تعالى هذه الآية فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم عليا رضى الله برده اليه فرده اليه والطف له فى القول واعتذر اليه فقال لعلى رضى الله عنه اكرهت وآذيت ثم جئت ترفق قال لان الله تعالى انزل فى شانك قرآنا وامر نابرده عليك وقرأ هذه الآية فاتى النبى عليه السلام واسلم ثم انه هاجر ودفع المفتاح الى اخيه شيبة فهو فى ولده الى اليوم * وامانة فى الاصل مصدر سمى به الشئ الذى يؤتمن عليه * ثم الآية عامة فى كل امانة كماقال ابن مسعود رضى الله عنه الامانة فى كل شئ فى الوضوء والصلوة والصوم والزكوة والجنابة وفى الكيل والوزن واعظم من ذلك الودايع * وذكر فى عين المعانى قددخل فى هذا الامر اداء الفرائض التى هى امانة الله تعالى التى حملها الانسان وحفظ الحواس التى هى ودايع الله جل جلاله ثم الواجب فى ذمة العبد بمنزلة عين مودعة عنده فاذا اداه فى وقته مراعيا حقه باقصى الامكان كان اداء بمنزلة تسليم عين الوديعة واذاقصر فى رعايته كان بمنزلة الخيانة فى الامانة فكان قضاء اذالخيانة فى الامانة يوجب الضمان واداء الضمان قضاء حقيقة لااداء كذا فى بعض الشروح * واعلم ان عامة الاصوليين قسموا الواجب الى اداء وقضاء واعادة * ثم من لم يجعل الامر حقيقة فى الندب فسر الاقسام فقال الاداء تسليم عين الواجب فى وقته المعين اى المقدر شرعا والقضاء تسليم مثل الواجب فى غير وقته المعين شرعا والاعادة اتيان مثل الاول على صفة الكمال بان وجب على المكلف فعل موصوف بصفة فاداه على وجه النقصان وهو نقصان فاحش يجب عليه الاعادة وهى اتيان مثل الاول ذاتا مع صفة الكمال كذا ذكر فى الميزان * فعلى هذا اذا فعل ثانيا فى الوقت او خارج الوقت يكون اعادة * وعبارة بعضهم الواجب اذا فعل فى وقته يسمى اداء واذافعل بعد خروج وقته المضيق او الموسع يسمى قضاء وان فعل مرة على نوع من الخلل ثم فعل ثانيا فى وقته المضروب له يسمى اعادة فالاعادة اسم لمثل مافعل مع ضرب من الخلل

فاماالقضاء فلايحتمل هذا الوصف قال الله تعالى ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وقد يدخل احدى العبارتين فى قسم العبارة الاخرى

والقضاء اسم لفعل مثل مافات وقته المحدود فشرط الوقت في الاعادة فلا يكون اتيانه بعد الوقت اعادة * ومن جعل الامر حقيقة في الندب قال الاداء مافعل اولا في وقته المقدر شرعا والقضاء مافعل بعد وقت مقدر استدراكا لما سبق له وجوب والاعادة مافعل ثانيا في وقت الاداء لخلل في الاول * فقوله مافعل يتناول الفرائض والنوافل * وقوله اولا احتراز عن الاعادة * وقوله في وقته المقدر احتراز عن القضاء * وقوله في تعريف القضاء استدراكا احتراز عما اذا فعل لا بقصد الاستدراك وقوله لما سبق له وجوب احتراز عن النوافل * وقوله في تفسير الاعادة ثانيا احتراز عن الاداء * وقوله لخلل اى لفوات شرط سواء كان مفسدا اولم يكن احتراز عن صلوة من صلى بجماعة بعدان صلاها منفردا على وجه الصحة فانها لاتسمى اعادة * ثم التعريف الذى ذكره الشيخ للاداء احسن مماقالوا لانه جامع يشمل الموقت وغيره على ماذكرنا وماذكروه لايشمل غير الموقت كالزكوة والكفارات والنذور المطلقة ثم فعل غير الموقت ان كان اداء عندهم فلا يكون الحد الذى ذكروه جامعا فيكون فاسدا بالاتفاق * وان لم يكن كذلك بل كان الاداء مختصا بالموقت كالقضاء فالحد صحيح عندهم فاسد عندنا لانا لانسلم لهم ان الاداء مختص بالوقت لان فعل غير الموقت يسمى اداء شرعا وعرفا قال الله تعالى *ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها * وقال عليه السلام *ادوا عمن تمونون* و* ادوا عن كل حر وعبد نصف صاع *الحديث وكل ذلك ليس موقتا بوقت مقدر ويقال ادى زكوة ماله بعد سنين وادى طعام الكفارة كما يقال ادى الصوم والصلوة وقد نص الشيخ عليه في هذا الباب فقال والاداء في العبادات الى آخره واذا ثبت انه اداء كان الحد الذى ذكروه فاسدا لعدم انعكاسه * وانما لم يذكر الشيخ الاعادة في تقسيم الواجب لانها ان كانت واجبة بان وقع الفعل الاول فاسدا بان ترك القراءة اوركنا آخر من الصلوة مثلا فهى داخلة في الاداء او القضاء لان الفعل الاول لما فسد اخذ حكم العدم شرعا ويكون الاعتبار للثانى فيكون اداء ان وقع في الوقت وقضاء ان وقع خارج الوقت * وان لم تكن واجبة بان وقع الفعل الاول ناقصا لا فاسدا بان ترك مثلا في الصلوة شيئا يجب بتركه سجدة السهو فلا تكون داخلة في هذا التقسيم لانه تقسيم الواجب بالامر وهى ليست بواجبة ولهذا وقع الفعل الاول عن الواجب دون الثانى والثانى بمنزلة الجبر بسجود السهو * وهذا بناء على ان المأمور اذا اتى بالمأموربه على وجه الكراهة او الحرمة يخرج عن العهدة على القول الاصح كالحاج اذا طاف محدثا خلافا لهم * واعلم ايضا انهم اتفقوا على ان وجوب الفعل اذا تقرر ولم يفعل في وقته المقدر وفعل بعده انه يكون قضاء حقيقة سواء تركه في وقته عمدا اوسهوا ولكنهم اختلفوا فيما انعقد بسبب وجوبه وتأخر وجوب ادائه لمانع سواء كان المكلف قادرا على الاتيان به كالصوم في حق المريض والمسافر اوغير قادر عليه اما شرعا كالصوم في حق الحايض واما عقلا كالصلوة في حق النائم والمغمى عليه * فقال بعض اصحاب الحديث انه يسمى قضاء مجازا وهو في الحقيقة فرض مبتدأ لان القضاء الحقيقى

مبنى على وجوب الاداء وهو ساقط عن هؤلاء بالاتفاق وكيف يقال بوجوب اداء الصوم على الحايض ولا سبيل لها الى الاداء ولا الى ازالة المانع من الاداء بخلاف الحدث فانه يمكن ازالته وكذلك المغمى عليه والنائم لكنه سمى قضاء مجازا لان من شرط هذا الفرض فوات الاول فلفوات ايجابه فى الوقت سمى قضاء * وقال عامة الفقهاء من اصحابنا واصحاب الشافعى انه قضاء حقيقة لان حقيقته ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لمصلحة ما انعقد سبب وجوبه وقد انعقد فى حق هؤلاء فيكون هذا حقيقة والدليل عليه انه يجب عليهم نية قضاء الفائت بالاجماع ولو كان فرضا مبتدأ لما وجبت وليس من شرطه وجوب الاداء حقيقة بل تصور ذلك كاف وان كان بعيدا كتصور وجوب الطهارة بالماء فى موضع لاماء فيه لصحة نقل الحكم الى التراب وقد تصور زوال هذه الاعذار فى الوقت وايجاب الاداء بعده فيكون هذا القدر كافيا فى نقل الحكم الى القضاء بشرط ان لا يكون مؤديا الى الحرج * وهذا كالمحدث اذا ضاق به وقت الصلوة لا يتأتى له الاداء ووجوب الاداء يلاقيه وكذلك من لا يجد ماء ولا ترابا نظيفا لا يتصور منه الاداء ولا التسبيب اليه ومع ذلك صح الوجوب عليه والسكران يلاقيه وجوب الصلوة وهو ممنوع من ادائها * وذكر فى الميزان فى هذه المسئلة وليس من شرط القضاء وجوب الاداء فى حق من عليه ولكن الشرط وجوب الاداء فى الجملة لعموم دليله وفواته عن الوقت فى حقه مع ادراك وقت القضاء وانتفاء الحرج عنه على ما عرف من مسئلة المجنون والله اعلم قوله (فسمى الاداء قضاء) كما فى قوله تعالى *فاذا قضيتم مناسككم* اى اديتم واتممتم امور الحج * وقوله عز اسمه *فاذا قضيت الصلوة* اى اديت وفرغ منها لان المراد منها الجمعة وانها لا تقضى * ورأيت فى نسخة من اصول الفقه ان الواجب الاصلى فى يوم الجمعة هو الظهر لقول عايشة رضى الله عنها انما قصرت الصلوة لمكان الخطبة الا ان الجمعة اقيمت مقامها مع القدرة على ادائها لنوع حاجة فكان اسم القضاء لها حقيقة من هذا الوجه قوله (لان القضاء لفظ متسع) بالكسر اى عام يجوز اطلاقه على تسليم عين الواجب ومثله لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام وهذه المعانى موجودة فى تسليم عين الواجب كما هى موجودة فى تسليم مثله فيجوز اطلاقه على الاداء بطريق الحقيقة لعموم معناه كاطلاق الحيوان على الانسان والفرس والاسد وغيرها الا انه لما اختص بتسليم المثل عرفا او شرعا كان فى غيره مجازا فكان اطلاقه على الاداء حقيقة لغوية مجازا عرفيا او شرعيا قوله (وقد يستعمل الاداء فى القضاء مقيدا) اى بقرينة يعنى لا بد فيه من قرينة تدل على القضاء اذا استعمل فيه كما انه لا بد من قرينة تدل على الشجاع اذا استعمل لفظ الاسد فيه من نحو قوله يرمى او غيره فى قولك رأيت اسدا يرمى او فى الحمام وهذا كما يقال ادى ما عليه من الدين فبقرينة قوله من الدين يفهم منه القضاء لان اداء حقيقة الدين محال وكما يقال نويت ان اؤدى ظهر الامس فبقرينة الامس يفهم منه القضاء لان اداء ظهر الامس بعد مضيه محال قوله (لان للاداء خصوصا) دليل على اشتراط التقييد يعنى ان معنى الاداء مختص بتسليم نفس الواجب

فسمى الاداء قضاء لان القضاء لفظ متسع وقد يستعمل الاداء فى القضاء مقيدا لان للاداء خصوصا بتسليم نفس الواجب وعينه لان مرجع العبارة الى الاستقصاء

لانه في اللغة ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم عين الواجب لا بتسليم مثله بعد ما فات فلا يمكن اطلاقه على تسليم المثل الا بطريق المجاز فلهذا يحتاج الى التقييد بقرينة فاما القضاء فاحكام الشئ نفسه وذلك موجود في تسليم المثل والعين فيطلق عليهما بطريق الحقيقة فلا يحتاج الى التقييد بالقرينة * وقال القاضي الامام وشمس الائمة رحمهما الله وقد يستعمل القضاء في الاداء مجازا لما فيه من اسقاط الواجب ويستعمل الاداء في القضاء مجازا لما فيه من التسليم فجعلا كل واحد منهما مجازا في الآخر * والتوفيق بينهما ان الشيخ نظر الى معناهما اللغوي فوجد معنى القضاء شاملا لتسليم العين وتسليم المثل فجعله حقيقة فيهما ووجد معنى الاداء خاصا في تسليم العين فجعله مجازا في غيره فاشترط التقييد بالقرينة والقاضي الامام وشمس الائمة نظرا الى العرف او الشرع فوجدا كل واحد منهما خاصا بمعنى فجعلاه مجازا في غير ما اختص كل واحد به * وفي بعض النسخ الا ان للاداء خصوصا مقام لان معناه على هذا. الوجه ان الاداء قد يسمى قضاء. وعلى العكس الا ان الاداء مختص بتسليم عين الواجب في الحقيقة والقضاء بتسليم المثل على ما بينا لان الاداء ينبئ عن شدة الرعاية والقضاء لا ينبئ عن شدة الرعاية بل عن مجرد الاحكام فيكون مختصا بتسليم المثل الذي ليس فيه شدة الرعاية بل فيه نوع قصور * وهذا الوجه يوافق ما ذكره شمس الائمة رحمه الله فعلى هذا الوجه يجوز ان يكون قوله مقيدا متصلا بالجملتين كما في قوله تعالى * فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه لمن اتقى * ويكون معناه ويسمى الاداء قضاء مقيدا بقرينة ويستعمل الاداء في القضاء مقيدا بقرينة * وقوله نفس الواجب وعينه ترادف * وقوله في الثلاثي اي الثلاثي المجرد منه اي من الاداء لان الاداء من منشعبة الثلاثي يقال ادى يؤدي اداء وتأدية كما يقال سلم يسلم سلاما وبلغ يبلغ بلاغا * وقوله يأدو ذكر في الصحاح يقال الذئب يأدو للغزال اي يختله ليأكله والختل الخداع وادوت له وأديت اي ختلته وهذا مثل يضرب في مقاساة المرء في الشئ ومعاناته لرجاء نفع يعود اليه في عاقبته * ثم حاصل ما ذكرنا ان اطلاق لفظ الاداء على معنى القضاء كقوله نويت ان اؤدي ظهر الامس وعكسه كقوله نويت ان اقضي الظهر الوقتية جائز * فاما صحة الاداء بنية القضاء حقيقة كنية من نوى اداء ظهر اليوم بعد خروج الوقت على ظن ان الوقت باق * وكنية الاسير الذي اشتبه عليه شهر رمضان فتحرى شهرا وصامه بنية الاداء فوقع صومه بعد رمضان * وعكسه كنية من نوى قضاء الظهر على ظن ان الوقت قد خرج وهو لم يخرج بعد * وكنية الاسير الذي صام رمضان بنية القضاء على ظن انه قد مضى فليس مبنيا على هذا الاصل كما ذهب اليه البعض لانه وان اقتصر على قصد القلب ولم يذكر باللسان شيئا فلا يشكل لان كلامنا في اطلاق اللفظ على معنى وليس ههنا لفظ * وان ضم اليه الذكر باللسان فكذلك لانه اراد بكل لفظ حقيقته وليس كلامنا فيه * واما جوازه فباعتبار انه اتى باصل النية ولكنه اخطأ في الظن والخطاء في مثله معفو على ما عرف في موضعه قوله (واختلف المشايخ) اي مشايخنا واللام بدل الاضافة * في القضاء ايجب بنص مقصود اي بنص قصد به ايجاب القضاء

وشدة الرعاية كما قيل في الثلاثي منه (شعر) الذئب يأدو للغزال ياكله اي يحتال ويتكلف فيختله واما القضاء فاحكام الشئ نفسه لا ينبئ عن شدة الرعاية واختلف المشايخ في القضاء ايجب بنص مقصود ام بالسبب الذي يوجب الاداء فقال بعضهم بنص مقصود لان القربة عرفت قربة بوقتها واذا فاتت عن وقتها ولا يعرف لها مثل الا بالنص كيف يكون لها مثل بالقياس وقد ذهب وصف فضل الوقت وقال عامتهم يجب بذلك السبب

ابتداء ام بالسبب الذى يجب به الاداء وهو الامر لان وجوب الاداء يضاف اليه لا الى السبب اذ لا يثبت بالسبب الا نفس الوجوب * وان شئت ابهمت السبب كما ابهمه الشيخ فقلت يجب القضاء بما يجب به الاداء سواء كان الموجب نصا او غيره * وقال بعض الشارحين معنى قوله بنص مقصود بسبب ابتدآ أى غير سبب الاداء عرف بالنص انه سبب له * ويدل على صحة الوجه الاول ماذكره الشيخ رحمه الله فى شرح التقويم ثم اختلف اصحابنا قال بعضهم القضاء يجب بامر مبتدأ من الله تعالى وقال بعضهم لا يحتاج الى امر مبتداء بل يجب المثل اذا فات المضمون بالكتاب والسنة والاجماع وماذكر صاحب الميزان فيه اختلف مشايخنا فى الامر الموقت اذا خرج الوقت قبل تحصيل الفعل حتى وجب القضاء انه يجب بالامر السابق او يجب بامر مبتداء قال بعضهم يجب بالامر السابق وقال بعضهم يجب بامر مبتدأ وعليه يدل سياقة كلام شمس الائمة رحمه الله ايضا * وذكر صدر الاسلام ابو اليسر قال عامة الفقهاء ان الوقت متى فات لا يبقى المأمور دينا فى الذمة ويجب القضاء فى وقت اخر بدليل اخر وقال بعض الناس يبقى دينا فى الذمة بعد خروج الوقت بحكم ذلك الامر * والحاصل ان وجوب القضاء لا يتوقف على امر جديد وانما يجب بالامر الاول عند القاضى الامام ابى زيد وشمس الائمة والمصنف ومن تابعهم واليه ذهب بعض اصحاب الشافعى والحنابلة وعامة اصحاب الحديث وعند العراقيين من اصحابنا وصدر الاسلام ابى اليسر وصاحب الميزان لا يجب بالامر الاول بل بامر اخر وبدليل اخر وهو مذهب عامة اصحاب الشافعى وعامة المعتزلة والخلاف فى القضاء بمثل معقول فاما القضاء بمثل غير معقول فلا يمكن ايجابه الا بنص جديد بالاتفاق * احتج من قال بانه يجب بامر مبتداء بان الواجب بالامر اداء العبادة ولا مدخل للرأى فى معرفتها وانما تعرف بالنص فاذا كان الامر مقيدا بوقت كان كون المأمور به عبادة مقيدا به ايضا ضرورة توقفه على الامر فان العبادة مفسرة بانها فعل يأتى به المرء على وجه التعظيم لله تعالى بامره واذا كان كذلك لا يكون الفعل فى وقت اخر عبادة بهذا الامر لعدم دخوله تحت الامر كمن قال لغيره افعل كذا يوم الجمعة لا يتناول هذا الامر ماعدا يوم الجمعة بحكم الصيغة كما لو كان مقيدا بالمكان بان قيل اضرب من كان فى الدار لا يتناول من لم يكن فيها واذا لم يتناوله الامر كان الفعل بعد الوقت وقبله سواء فيحتاج الى امر اخر ضرورة ولا يمتنع ان يكون الفعل مصلحة فى وقت دون غيره ولهذا كانت الصلوات مخصوصة باوقات والصوم كذلك * ولا يقال نحن لا ندعى انه يتناوله من حيث الصيغة لانه لو كان كذلك لما سمى قضاء ولكنا نقول المأمور لما فات يضمن بالمثل من غير توقف على امر اخر كما فى حقوق العباد * لانا نقول من شرط ايجاب الضمان المماثلة ولا مدخل للرأى فى مقادير العبادات وهيآتها فلا يمكن اثبات المماثلة فيها بالرأى وكيف يمكن ذلك والاداء مشتمل على الفعل واحراز فضيلة الوقت ولهذا لم يجز قبل الوقت وقد فاتت فضيلة الوقت بحيث لا يمكن تداركه قال عليه السلام * من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله * فكيف يكون الفعل بعد الوقت مثلا للفعل

فى الوقت ولما لم يمكن ايجابه بالامر الاول توقف على دليل اخر ضرورة * قال ابو اليسر رحمه الله ان اقامة الفعل فى الوقت انما عرفت قربة شرعا بخلاف القياس فلا يمكننا اقامة مثل هذا الفعل فى وقت اخر مقام هذا الفعل بالقياس عند الفوات كما فى الجمعة فان اداء الركعتين لما عرف قربة بخلاف القياس لا يمكننا ان نقيم مثل هاتين الركعتين مقامهما فى وقت اخر بالقياس عند الفوات وكما فى تكبيرات التشريق فانها لما عرفت قربة فى تلك الايام شرعا بخلاف القياس لا يمكننا ان نقيم مثل هذه التكبيرات فى غير تلك الايام مقامها عند الفوات* واحتج من قال بانه يجب بالامر الاول بالقياس وهو ان الشرع ورد بوجوب القضاء فى الصوم والصلوة قال الله تعالى *فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر* اى فافطر فعليه عدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها *وما ورد فيه معقول المعنى فوجب الحاق غير المنصوص به وبيانه ان الاداء قد صار مستحقا عليه بالامر فى الوقت ومعلوم بالاستقراء ان المستحق لا يسقط عن المستحق عليه الا بالاداء او بالاسقاط او بالعجز ولم يوجد الكل فبقى كما كان قبله اما عدم وجود الاداء فظاهر وكذا عدم الاسقاط لانه لم يوجد صريحا يقين ولا دلالة لانه لم يحدث الا خروج الوقت وهو بنفسه لا يصلح مسقطا لان بخروج الوقت تقرر ترك الامتثال وذلك لا يجوز ان يكون مسقطا بل هو تقرر ما عليه من العهدة وانما يصلح الخروج مسقطا باعتبار العجز ولم يوجد العجز الا فى حق ادراك الفضيلة لبقاء القدرة على اصل العبادة لكونه متصور الوجود منه حقيقة وحكما فيتقدر السقوط بقدر العجز فيسقط عنه استدراك شرف الوقت الى الاثم ان تعمد التفويت والى عدم الثواب ان لم يكن تعمد العجز ويبقى اصل العبادة الذى هو المقصود مضمونا عليه لقدرته عليه فيطالب بالخروج عن عهدته بصرف المثل اليه كما فى حقوق العباد (فان قيل) لا نسلم ان القدرة على اصل الواجب تبقى بعد فوات الوقت لان الامر مقيد بالوقت بحيث لو قدم الاداء عليه لا يصح فيكون الواجب فعلا موصوفا بصفة ومن وجب عليه فعل موصوف بصفة لا يبقى بدون تلك الصفة كالواجب بالقدرة الميسرة لا تبقى بعد فوات تلك القدرة لفوات وصفه وهو اليسر (قلنا) هذا اذا كان الوصف مقصودا ونحن نعلم ان نفس الوقت ههنا ليس بمقصود لان معنى العبادة فى كون الفعل عملا بخلاف هوى النفس او فى كونه تعظيما لله تعالى وثناء عليه وهذا لا يختلف باختلاف الاوقات كما لا يختلف باختلاف الاماكن وكان هذا كمن امر بان يتصدق درهما من ماله باليد اليمنى فشلت يده اليمنى يجب ان يتصدق باليسرى لان الغرض به يحصل فكذا ههنا واما عدم صحة الاداء قبل الوقت فليس لكونه مقصودا بل لكونه سببا للوجوب والاداء قبل السبب لا يجوز ولما كان الوقت تبعا غير مقصود لم يجز ان يسقط بسقوطه ما هو المقصود الكلى وهو اصل العبادة كمن اتلف مثليا وعجز عن تسليم المثل صورة يسقط عنه ذلك للعجز ولا يسقط بسقوطه ما هو المقصود وهو المثل معنى فيجب عليه القيمة كذا ههنا * قال الشيخ ابو المعين رحمه الله القضاء مثل الاداء

(وان)

وان لم يكن فى الفضيلة مثله والمثلية فى حق ازالة المأثم لا فى احراز الفضيلة وكذا جميع عبادات اصحاب الاعذار كالمومى وغيره يقوم مقام العبادات الكاملة فى حق ازالة المأثم لا فى حق احراز الفضيلة * ولما ثبت ان النص معقول المعنى تعدى الحكم وهو وجوب القضاء به الى الفروع وهى الواجبات بالنذر الموقت من الصلوة والصيام والاعتكاف وغيرها * وبما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم ان مثل العبادة لا يصير عبادة الا بالنص لانا قد سلمنا ذلك ولكن الكلام فى ان الفعل الذى قد شرع عبادة فى غير هذا الوقت حقا للعبد هل يجب اقامته مقام الفعل الواجب فى الوقت عند فواته فنقول بانه يجب لان الشرع قد اقامه فى الصوم والصلوة بمعنى معقول فيقاس عليهما غيرهما * وقد خرج الجواب ايضا عن الجمعة وتكبيرات التشريق لان سقوطهما للعجز لان اقامة الخطبة مقام ركعتين غير مشروع للعبد فى غير ذلك الوقت فبمضى الوقت يتحقق العجز فيه ويلزمه صلوة الظهر لان مثلها مشروع للعبد بعد مضى الوقت * وكذا الجهر بالتكبير دبر الصلوات غير مشروع للعبد فى غير ايام التكبير بل هو منهى عنه لكونه بدعة فبمضى الوقت يتحقق الفوات فيه فيسقط كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله * ولا يقال لما وجب القضاء فى الصلوة والصوم بالنص اذ لولاه لما عرف وجوب القضاء كيف يستقيم قولكم القضاء بالامر الذى يوجب الاداء * لانا نقول قد عرفنا بالنص الموجب للقضاء ان الواجب لم يكن سقط بخروج الوقت وان هذا النص طلب لتفريغ الذمة عن ذلك الواجب بالمثل ولهذا سمى قضاء ولو وجب به ابتداء لما صح تسميته قضاء حقيقة وهذا كمن غصب شيئا وهلك عنده يجب الضمان اورود النصوص الموجبة له ولكنه يضاف الى الغصب السابق الموجب للاداء وهو رد العين والنصوص لطلب التفريغ عن ذلك الواجب فكذا هنا * قال الشيخ رحمه الله فى شرح التقويم الفريق الاخر قالوا الفائت مضمون عليه لانه واجب الاداء وما وجب اداؤه اذا فات يصير مضمونا عليه كالمغصوب وان لم يكن اداؤه واجبا وكانت امانة عنده يضمن بالتفويت ايضا فثبت انه صار مضمونا عليه عند الفوات وله مثل مشروع عنده مملوك له وهو النفل فانه شرع عبادة بحكم الامر واداء المثل من عنده عن الفائت المضمون امر ثابت بالكتاب والسنة والاجماع فلا يحتاج الى امر مبتدأ وهو الاصح قوله (وبيان ذلك) اى بيان الوجوب بذلك السبب * فى هذا اى فى المنصوص عليه وهو الصوم والصلوة * وهو معقول اى وجوب القضاء يدرك بالعقل * وسقط فضل الوقت الى كذا ضمن فيه معنى الانتهاء اى سقط منتهيا الى غير مثل بان لم يجب من جنسه * والى غير ضمان بان لم يجب من خلاف جنسه ايضا * فاذا عقل هذا اى المعنى الذى ذكرنا فى المنصوص وهو الصوم والصلوة وجب القياس به * وهكذا الكلام يشير الى ان ثمرة الاختلاف تظهر فيما ذكر من المنذورات المتعينة فعند العامة يجب قضاؤها بالقياس وعند الفريق الاول لا يجب لعدم ورود نص مقصود فيه * ولكن ذكر ابو اليسر فى اصوله انه اذا نذر صوم هذا الشهر او نذر ان يصلى فى هذا اليوم اربع ركعات فمضى اليوم والشهر ولم يف فالقضاء واجب بالاجماع بين الفريقين

وبيان ذلك ان الله تعالى اوجب القضاء فى الصوم بالنص فقال فعدة من ايام اخر وجاءت السنة بالقضاء فى الصلوة قال النبى عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فقلنا نحن وجب القضاء فى هذا بالنص وهو معقول فان الاداء كان فرضا فاذا فات فات مضمونا وهو قادر على تسليم مثله من عنده لكون النفل مشروعا له من جنسه امر بصرف ماله الى ما عليه وسقط فضل الوقت الى غير مثل والى غير ضمان الا بالاثم ان كان عامدا للعجز فاذا عقل هذا وجب القياس به فى قضاء المنذورات المتعينة من الصلوة والصيام والاعتكاف

ولكن على قول الفريق الاول بسبب اخر مقصود غير النذر وهو التفويت وعلى القول الاخر بالنذر * واعلم ان التفويت انما يوجب القضاء عندهم لانه بمنزلة نص مقصود فكأنه اذا فوت فقد التزم المنذور ثانيا فعلى هذا اذا فات لا بالتفويت بان مرض او جن فى الشهر المنذور صومه او اغمى عليه فى اليوم المنذور فيه الصلوة يجب ان لا يقضى عندهم لعدم النص المقصود صريحا او دلالة فتظهر ثمرة الاختلاف * ولكن ماذكر شمس الائمة ان وجوب القضاء بدليل اخر وهو تفويت الواجب عن الوقت على وجه هو معذور فيه او غير معذور يشير الى ان الفوات بمنزلة التفويت عندهم فى ايجاب القضاء فح لا يظهر فائدة الاختلاف فى الاحكام بين اصحابنا وانما يظهر فى التخريج قوله (وهذا اقيس) اى قول العامة اقرب الى المعقول مما ذهب اليه الفريق الاول * واشبه بمسائل اصحابنا اى اوفق لها فانهم قالوا ان قوما فاتتهم صلوة من صلوات الليل فقضوها بالنهار بالجماعة جهر امامهم بالقرأة ولو فاتتهم صلوة من صلوات النهار فقضوها بالليل لم يجهر امامهم بالقرأة ومن فاتته صلوة فى السفر فقضاها فى الحضر صلى ركعتين ولو فاتته فى الحضر فقضاها فى السفر صلى اربعا كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله وفى اعتبار حالة وجوب الاداء دون وجوب القضاء دليل على انه يجب بالسبب السابق * ولا يلزم عليه ما اذا فاتته صلوة فى المرض الذى يعجز فيه عن القيام والركوع والسجود فيقضيها فى حالة الصحة او على العكس حيث يعتبر فيه حالة القضاء لا حالة الاداء حتى وجب عليه القيام والركوع والسجود فى الفصل الاول مع ان الاداء لم يجب بهذه الصفة ولم يجب عليه فى الفصل الثانى مع ان الاداء وجب بهذه الصفة فهذا يدل على انه وجب بدليل اخر كما قال الفريق الاول * لانا نقول السبب فى حق الاداء انعقد فى الفصلين موجبا للقيام والركوع والسجود باعتبار توهم القدرة مجوزا للانتقال الى الخلف وهو القعود او الايماء عند العجز ان اختار الفعل فى هذه الحالة فكذلك عمله فى حق القضاء من غير تفاوت فاذا فاتته صلوة فى حالة المرض او الصحة فقد فاتته صلوة كاملة بقيام وركوع وسجود كان له فيها ولاية الانتقال الى الخلف عند الفعل للعجز فاذا قضاها فهى بتلك الصفة بعينها فان وجد شرط النقل فى هذه الحالة كان له ذلك والا فلا كما فى الاداء الا ترى انه لو افتتحها فى الوقت قائما ثم حدث به عجز كان له ان يتمها قاعدا وبأيماء ولو افتتحها قاعدا ثم زال العجز كان له ان يتمها قائما فاذا ثبت الانتقال فى الاداء فكذلك فى القضاء وهذا كمن وجب عليه التيمم ثم قدر على الماء او على العكس لا يجوز له التيمم فى الفصل الاول ويجوز فى الفصل الثانى لان السبب انعقد موجبا للطهارة بالماء فى الحالين لتوهم حدوث الماء مجوزاً للانتقال الى الخلف وهو التراب عند العجز فان اقدم على الفعل حالة العجز كان له ولاية الانتقال الى الخلف والا فلا فكذا هذا بخلاف السفر والحضر فان السبب هناك قد تقرر موجبا الركعتين او الاربع فلا يتغير ذلك فى القضاء (فان قيل) قد ذكرتم ان القضاء انما يجب اذا كان قادرا على المثل والاسقط فينبغى ان لا يجهر الامام فى قضاء صلوة الليل اذا قضوها بالنهار

وهذا اقيس واشبه بمسائل اصحابنا

لان الجهر بالقرآة فى نافلة النهار غير مشروع وكذا ينبغى ان لا يلزمه قضاء المغرب لانه ليس له نافلة مشروعة على هيئة المغرب (قلنا) انما يشترط لصحة القضاء كون النفل مشروعا من غير نظر الى الكيفية والكمية فانه يجب قضاء الظهر مع ان النفل لم يكن مشروعا على صفة الظهر ركعتان بقراءة وركعتان بغير قراءة وكذا لا يجوز التسليم على رأس الركعتين فى قضاء الظهر ويجوز فى النفل فعلم ان المعتبر ماقلنا كذا اورد شيخى فى فرائد الجامع الكبير ناقلا عن استاذه مولانا بدر الدين الكردى رحمهما الله * واجيب ايضا فى جنس هذه المسائل بان الشرع لما امره بالقضاء على هذه الهيئة والصفة عرفنا ان له نفلا يصلح للصرف الى ماعليه ولكن يظهر ذلك فى ضمن فعل القضاء لا مطلقا كما كان له ان يعين احد الاشياء الثلاثة فى كفارة اليمين ضرورة التخيير ولكن يثبت ذلك فى ضمن الفعل لا ان يعينه بالقول ابتداء وكما كان للاب ان يتملك جارية الابن ولكن فى ضمن الفعل لا ان يتملكها ابتداء ونظائره كثيرة قوله (ولهذا قلنا) اى ولما ذكرنا ان ماقدر عليه يجب ولا يسقط بسقوط ماعجز عنه قلنا اذا فاتته صلوة فى ايام التشريق وجب قضاؤها بلا تكبير اى فى غير ايام التشريق * والمسئلة على اربعة اوجه * ان تركها قبل ايام التشريق ثم قضاها فى هذه الايام لا يكبر وعن ابى يوسف انه يكبر لانه قدر على وجه الكمال فيلزمه كالمريض اذا فاتته صلوة بايماء فقضاها فى الصحة يقضيها بركوع وسجود * وانا نقول الجهر بالتكبير لم يشرع الا مقدرا فلو كبر للفائتة يكون زيادة على ذلك المقدر * وان تركها فى ايام التشريق فقضاها فى غير ايام التشريق وهى مسئلة الكتاب فانه لا يكبر وقال الشافعى رحمه الله يكبر ليكون القضاء على حسب الفوات * وانا نقول الجهر بالتكبير بدعة الا فى زمان مخصوص فيبطل بفوته كرمى الجمار يسقط بانقضاء ايام النحر وكالجمعة وكالاضحية وصار كالصحيح اذا نسى صلوة فقضاها فى المرض يقضيها بايماء * وان قضاها فى ايام التشريق من العام القابل وحده او بجماعة لا يكبر ايضا لان الزيادة على المشروع بدعة * فاما اذا قضاها فى هذه الايام من هذه السنة بجماعة فانه يكبر لان وقت التكبير قائم ولو كبر لا يزيد على المشروع فى هذه الايام فيكبر ليكون القضاء على حسب الفوات كذا ذكر شمس الاسلام الاوزجندى فى شرح الجامع * وذكر الشيخ فى شرح الجامع فى هذه المسئلة انه انما يكبر لان التكبير جهرا مشروع فيها ويصلح ان يكون مشروعا فى حق النوافل الا انه لم يؤد لفقد شرطه وهو الجماعة فظهر ذلك فى حق الصرف الى ماعليه لانه مثل للفائت بجماعة وعندهما لم يكبر فى النوافل احتياطا فظهر ذلك فى حق ماعليه ايضا ولا يشترط الجماعة عندهما للتكبير كما فى الاداء (فان قيل) انه قد عجز عن صفة الجهر لا غير لان اصل التكبير مشروع فينبغى ان لا يسقط الاصل مع القدرة عليه بالعجز عن الوصف فيجب عليه التكبير خفية (قلنا) قد ذكرنا ان الوصف اذا كان مقصودا يسقط الاصل بفواته وههنا كذلك لان التكبير فى هذه الايام من الشعائر وذلك يختص بصفة الجهر فيسقط بسقوطه لعدم حصول المقصود بالاصل بدون الوصف قوله (ويتفرع من هذا الاصل) وهو ان القضاء يجب

ولهذا قلنا فى صلوة فاتت عن ايام التشريق وجب قضاؤها بلا تكبير لانه لا تكبير عنده فى ساير الايام ثم لم يسقط ماقدر عليه بهذا العذر ويتفرع من هذا الاصل مسئلة النذر بالاعتكاف فى شهر رمضان اذا صامه ولم يعتكف انه يقضى اعتكافه ولا يجزى فى رمضان آخر قالوا لان القضاء انما وجب بالتفويت ابتداء لا بالنذر والتفويت سبب مطلق عن الوقت فصار كالنذر المطلق لكنا نقول انما وجب القضاء فى هذا بالقياس على ماقلنا لا بنص مقصود فى هذا الباب واذا ثبت هذا لم يكن بد من اضافته الى السبب الاول

بما وجب به الاداء عند عامة مشايخنا وبنص مقصود عند آخرين مسئلة النذر بالاعتكاف وهى ان يقول لله على ان اعتكف شهر رمضان او ان اعتكف هذا الشهر سواء عينه باسمه العلم او بالاشارة فصامه ولم يعتكف لزمه ان يقضى الاعتكاف متتابعا بصوم مبتدأ وعند الحسن بن زياد لاشئ عليه وهو احدى الروايتين عن ابى يوسف وزفر رحمهم الله لانه التزم اعتكافا بصوم لااثر للاعتكاف فى وجوبه ولاسبيل الى قضائه فى شهر آخر لانه يلزمه بصوم للاعتكاف اثر فى وجوبه فيزيد على ماالتزمه فوجب ان يبطل * وجه الظاهر على مذهب الفريق الاول هو ان القضاء انما يجب بالتفويت ابتداء لابالدليل الذى تعلق به الاصل والتفويت سبب مطلق عن الوقت اى لايخص القضاء بوقت دون وقت كالاوامر المطلقة فصار كانه قال بعد فوات الوقت لله على ان اعتكف شهرا متتابعا لانا قد ذكرنا ان التفويت بمنزلة التنصيص ثانيا على الايجاب فلذلك يلزمه الاعتكاف بصوم مقصود * واما الفريق الثانى فانهم يقولون الواجب بالنذر بمنزلة الواجب بالامر وذلك مضمون بالقضاء فكذلك هذا واذا وجب صار من ضرورته ايجاب الفضل لان تحمل الفضل احق من ابطال الاصل فان لم يقضه حتى جاء شهر رمضان من قابل فقضى فيه لم يجز عندنا خلافا لزفر رحمه الله لان الصوم شرط الاعتكاف والشرط يعتبر وجوده تبعا لاوجوده قصدا كالطهارة ولهذا صح نذره بهذا الاعتكاف فكان كمن نذر ان يصلى ركعتين وهو متطهر يجوز له ان يصلى المنذور بتلك الطهارة فان انتقض وضوءه يلزمه التوضى لاداء المنذور فان توضأ لصلوة اخرى يجوز له ان يصلى المنذور بتلك الطهارة فكذا هذا * ولنا انه اذا لم يعتكف حتى وجب القضاء عليه صار التفويت بمنزلة نذر مطلق عن الوقت على القول الاول او صار ذلك النذر مطلقا عن الوقت على القول الثانى فلا يتأدى بصوم رمضان وهذا لان الصوم وان كان شرطا ههنا لكنه مما يلتزم بالنذر بخلاف الطهارة لانها مما لايلتزم بالنذر اصلا ولما اثر النذر فى ايجابه لايتأدى بواجب اخر كذا فى شرح الجامع للمصنف وشمس الاسلام رحمهما الله * واذا عرفت هذا فاعلم ان الفريق الاول استدلوا بهذه المسئلة على صحة مذهبهم بوجهين * احدهما انهم قالوا لو كان القضاء واجبا بالسبب الاول لكان ينبغى ان يبطل فيما اذا صام ولم يعتكف كما قال ابو يوسف رحمه الله لان السبب الاول لااثر له فى ايجاب الصوم كما ذكرنا ولايمكن ايجاب القضاء بلا صوم ولايمكن ايجاب صوم بلا موجب فيبطل ولم يبطل باتفاق بيننا فعرفنا انه وجب بسبب آخر اوجب الصوم والثانى انه لو كان واجبا بما وجب به الاداء وهو الامر بالوفاء بالنذر لجاز قضاؤه فى الرمضان الثانى كما قال زفر رحمه الله لانه مثل الاول فى كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وصحة اداء الاعتكاف به ومع هذا لم يجز فعرفنا ان وجوب القضاء غير مضاف الى السبب الذى يجب به الاداء وفى قول الشيخ انه يقضى اعتكافه ولايجزى فى شهر رمضان الاخر اشارة الى الوجهين والدليل على الوجهين واحد وهو ان التفويت بمنزلة نذر مطلق عن الوقت فلهذا لم يفصل بينهما * وقوله لكنا نقول استدلالا بما قالوا انه يجب بالتفويت ولهذا ذكر

كلذا الحصر اى لا يجب الا بكذا * فى هذا اى فى النذر * بالقياس على ماقلنا من الصلوة و الصوم * لا بنص مقصود وهو التفويت * و فيه اشارة الى ان التفويت كنص مقصود عندهم * فى هذا الباب وهو النذر * واذا ثبت هذا اى عدم وجوب القضاء بنص مقصود بالدليل الذى ذكره لم يكن بدّ من اضافة وجوب القضاء الى السبب الاول و هو النذر قوله (الا ترى انه يجب بالفوات مرة) استدلال على انه لا يمكن اضافته الى التفويت لانه لو كان كذلك يلزم ان لا يجب فى الفوات و ذلك بان جنّ او اغمى عليه او مرض حتى فاته المنذور لا باختياره اذ لا يمكن ان يجعل فوات المنذور ح بمنزلة نذر ابتدائىّ لانه لا بد فيه من كونه مختارا و لا اختيار فى الفوات فلا يكون الفوات بمنزلة نص مقصود ولما وجب فى الفوات كما وجب فى التفويت يضاف الى معنى يشملهما وهو السبب الاول *وصورة الفوات فى مسئلة الاعتكاف بان مرض مرضا لا يمنعه من الصوم و يمنعه من الاعتكاف بان صار مبطونا او نحوه قوله (الا ان الاعتكاف) جواب سؤال يرد عليه وهو انه لو كان مضافا الى السبب الاول فكيف وجب زائدا على ما اوجبه السبب الاول مع ان الحكم لا يزيد على العلة فقال نعم الا ان مطلق الاعتكاف الواجب من غير نظر الى تقيده بوقت او عدم تقيده به او الاعتكاف الواجب الذى هو مطلق عن الوقت يقتضى صوما للاعتكاف اى للنذر الذى يوجبه اثر فى ايجابه لان الصوم شرطه وشرط الشئ تابع له وما لا يتوسل الى الواجب الا به يجب كوجوبه تبعا له * وقيد بالواجب لان فى الاعتكاف النفل لا يشترط الصوم فى ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابى حنيفة رحمهما الله انه يشترط فيه الصوم ايضا لان الصوم فيه كالطهارة فى الصلوة فعلى هذا لا يكون الاعتكاف النفل اقل من يوم وجه الظاهر ان مبنى النفل على المساهلة والمسامحة حتى يجوز صلوة النفل قاعدا مع القدرة على القيام وراكبا مع القدرة على النزول و الواجب لا يجوز قال محمد رحمه الله اذا دخل المسجد بنية الاعتكاف فهو معتكف ما اقام تارك له اذا خرج فيثبت ان الظاهر ماذكرنا كذا فى المبسوط * غير انه امتنع وجوب الصوم بوجوب هذا الاعتكاف * بعارض على شرف الزوال وهو شرف الوقت * وهو معنى قوله وانما جاء هذا النقصان اى عدم اقتضاء الاعتكاف صوما له اثر فى ايجابه بعارض شرف الوقت اى بتقيد الاعتكاف واتصاله بوقت شريف لا يقبل ايجاب الصوم من جهة العبد لشرفه * او معناه انما لم يوجب هذا الاعتكاف صوما لانه يضاف الى شهر شريف فكان الاعتكاف فيه افضل من غيره قال عليه السلام * من تقرب فيه بخصلة من خصال الخير كان كمن ادى فريضة فيما سواه و من ادى فريضة فيه كان كمن ادى سبعين فريضة فيما سواه * فاكتفى فيه بصوم الشهر لادراك هذه الفضيلة * وما ثبت بشرف الوقت وهو زيادة فضيلة حصلت لهذا الاعتكاف بسببه شرف الوقت فقد فات بفوات الوقت اصلا لانه لا يتمكن من اكتساب مثله الا بادراك العام القابل وذلك متردد لاستواء الحيوة والممات فى هذه المدة فلا يثبت به القدرة * فسقط اى استدراك ما ثبت بشرف الوقت واكتساب مثله للعجز كما

الا ترى انه يجب بالفوات مرة و بالتفويت اخرى الا ان الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا اثر فى ايجابه وانما جاء هذا النقصان فى مسئلة شهر رمضان بعارض شرف الوقت وما ثبت بشرف الوقت فقد فات بحيث لا يتمكن من اكتساب مثله الا بالحيوة الى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوى فيه الحيوة والموت فلم يثبت القدرة فسقط

فى الصوم والصلوة بعد خروج الوقت * فبقى اى الاعتكاف مضمونا فى الذمة * باطلاق الاعتكاف اى باطلاق مايوجب الاعتكاف وهو النذر السابق عن الوقت كالامر بالصلوة بعد خروج الوقت * ولما صار النذر بالاعتكاف مطلقا بزوال العارض وجب به الصوم المقصود ولم يتأد فى الرمضان الثانى كما لوكان ذلك النذر مطلقا ابتداء لانه يريد بذلك صرف الواجب الى الواجب الاخر وليس له ذلك * فصار الحاصل ان الفريق الاول جعلوا التفويت كالنذر المطلق والعامة جعلوا النذر السابق بعد زوال العارض كالنذر المطلق * ولايقال لما صار النذر السابق كالمطلق بعد زوال العارض حتى وجب به الصوم المقصود لزم ان لايتادى بصوم القضاء فيما اذالم يصم ولم يعتكف ثم اعتكف فى قضاء الصوم متتابعا كما لوكان النذر مطلقا ابتداء * لانانقول امتناع وجوب الصوم فى هذا الاعتكاف يجوز ان يكون باعتبار شرف الوقت ويجوز ان يكون باعتبار اتصاله بصوم الشهر فان زال شرف الوقت لم يزل الاتصال لبقاء الخلف فيجوز لبقاء احدى العلتين قوله (وكان هذا احوط الوجهين) قيل الوجهان ايجاب القضاء بالسبب الذى وجب به الاداء وايجابه بسبب اخر مقصود والاول احوط لانه لواضيف الى سبب آخر يجب ان لايلزم عليه القضاء عند الفوات والاول يوجب القضاء عند الفوات والتفويت جميعا فكان اولى * والاولى ان يقال الوجهان ايجاب القضاء بصوم مقصود واسقاطه بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلاصوم وتعذر ايجاب الصوم بلاموجب كما قاله ابويوسف رحمه الله فايجاب القضاء احوطهما لان فيه اسقاط النقصان واعادة الواجب الى صفة الكمال بايجاب تبعه لوجوبه وفى الوجه الاخر اسقاط اصل الواجب لتعذر ايجاب التبع وقد امكن اعتبار هذا الوجه مع رعاية الاصل الذى مهدناه بالطريق الذى قلنا وبيان الامكان ان الزيادة التى تثبت بسبب شرف الوقت للعبادة احتملت السقوط بزوال الوقت كما بينا فى الصوم والصلوة * فالنقصان وهو عدم وجوب الصوم به * والرخصة الواقعة بالشرف وهى الاكتفاء بصوم الوقت لان يحتمل السقوط والعود الى الكمال اولى لان الاول عود من الكمال الى النقصان وهذا عود من النقصان الى الكمال ومن الرخصة الى العزيمة ولما عاد الى الكمال لم يتأد فى الرمضان الثانى * وفى بعض النسخ والنقصان بالواو والنصب عطفا على السقوط وليس بمستقيم لان السقوط ح يرجع الى الزيادة والنقصان يرجع الى محل الزيادة وهو الصوم والصلوة فيختلف الضمير المستكن فى احتمل فيختل الكلام * ولان السقوط فى قوله لان يحتمل السقوط راجع الى النقصان والعود الى الكمال راجع الى الرخصة وفى عطف النقصان على السقوط ابطال هذه اللطيفة فكانت النسخة الاولى اولى قوله (وفى غير الموقتة) كسجود التلاوة واداء الزكوة وصدقة الفطر والكفارات * ابدا اى فى العمر لان جميع العمر فيه بمنزلة الوقت فيما هو موقت * وهذا على مذهب من قال الامر المطلق لايوجب الفور ظاهر وهو مذهب عامة اصحابنا وكذا على مذهب بعض القائلين بالفور لان اول اوقات الامكان وان تعين عندهم الا ان بفوته لايصير قضاء لان معنى

فبقى مضمونا باطلاقه وكان هذا احوط الوجهين لان ماثبت بشرف الوقت من الزيادة احتمل السقوط فالنقصان والرخصة الواقعة بالشرف لان يحتمل السقوط والعود الى الكمال اولى واذا عاد لم يتأد فى الرمضان الثانى والاداء فى العبادات يكون فى الموقتة فى الوقت وفى غير الموقتة ابدا

هذا الامر افعل فى الوقت الاول فان اخرت ففى الثانى و الثالث الى آخر العمر فيكون اداء لاقضاء * فاما عند الباقين منهم اذا فات عن اول اوقات الامكان فانه يصير قضاء لان اول ازمنة الامكان وقت مقدر كوقت الصلوة ولهذا من شرط منهم الامر الجديد فى القضاء شرطه ههنا كذا فى الميزان وغيره * على ما نبين من بعد يعنى قبيل باب النهى * والمحض منه اى الخالص الكامل من الاداء * هو الذى يؤديه الانسان ملتبسا بوصفه كما شرع مثل الصلوة بجماعة لان هذه صلوة توفر عليها حقها من الواجبات والسنن والآداب لما بينا ان الاداء ينبئ عن الاستقصاء وشدة الرعاية وفيها ذلك * وهذا فى الصلوة التى سنت الجماعة فيها مثل المكتوبات والوتر فى رمضان والتراويح فاما فيما لم تسن الجماعة فيه مثل عامة النوافل والوتر فى غير رمضان فالجماعة فيها صفة قصور عندنا كالاصبع الزائدة * فاداء فيه قصور لعدم وصفه المرغوب فيه شرعا وهو الجماعة فان الصلوة بالجماعة تفضل على صلوة المنفرد بسبع وعشرين درجة كما نطق به الحديث * الجهر ساقط اى وجوبه والجهر صفة كمال فى الصلوة بدليل وجوب السجدة بتركه * ولما كان الاداء منقسما اقساما ثلاثة لانه اما ان اديت الصلوة كلها مع الجماعة او بعضها وذلك البعض اما ان كان اول الصلوة او غيره اعاده قوله والشارع مع الامام فى الجماعة اى الذى شرع معه واتمها معه مؤد اداء محضا اى كاملا ليبين القسمين الاخرين قوله (والمسبوق ببعض الصلوة) اى الذى فاته اول الصلوة مع الامام بان فاته الركعة الاولى او اكثر مؤد ايضا لانه يؤديها فى الوقت * لكنه منفرد فى اداء ما سبق به لان الاقتداء لم يتحقق فيما فرغ الامام من ادائه * فكان اى المسبوق فيه مؤديا اداء قاصرا او فعله اداء قاصرا ولكن فعله فى القصور دون فعل المنفرد من وجهين * احدهما ان صفة الجماعة موجودة ههنا فى البعض بخلاف المنفرد * والثانى انه وان كان منفردا فيما سبق به حتى لزمه القراءة وسجود السهو لو سها فيه لكنه مقتد فيه باعتبار التحريمة لانه ادركها مع الامام وهى شئ واحد ولهذا لا يصح اقتداء الغير به فكان الذى صلى بغير امام منفردا فى الكل اداء وتحريمة والمسبوق منفردا فى البعض اداء لا تحريمة فكان قصوره دون الاول بدرجتين قوله (ومن نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه * او احدث اى صار محدثا * وهو المسمى باللاحق اى الذى ادرك اول الصلوة وفاته الباقى * مؤد اى باعتبار بقاء الوقت اداء * يشبه القضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام بفراغه * ولما كانت الجهة مختلفة صح اجتماعهما فى فعل واحد مع كونهما متنافيين * وانما جعلنا فعله اداء يشبه القضاء لا على العكس لانه باعتبار اصل الفعل مؤد وباعتبار الوصف قاض والوصف تبع * ثم من المعلوم ان القضاء يقوم مقام الاداء فكان هو فى حكم المقتدى دون المنفرد حتى لا يلزمه القراءة وسجود السهو لو سها كالمقتدى وكان فعله فى القصور دون فعل المسبوق لانه مؤد باعتبار الوقت وقاض صفة الجماعة فيما فاته مع الامام فكان اداؤه كاملا بعضه حقيقة وبعضه حكما * يوضح ما ذكرنا ما قال محمد رحمه الله فى ايمان الجامع لو قال عبدى حر ان صليت الجمعة مع الامام فسبق فيها بركعة لم يحنث لانه انما صلى معه ركعة فاما الاخرى فلا لان المسبوق منفرد لا امام له * ولو افتتح مع

على ما نبين ان شاء الله تعالى والمحض ما يؤديه الانسان بوصفه على ما شرع مثل الصلوة بالجماعة فاما فعل الفرد فاداء فيه قصور الا ترى ان الجهر عن المنفرد ساقط والشارع مع الامام فى الجماعة مؤد اداء محضا والمسبوق ببعض الصلوة مؤد ايضا لكنه منفرد فكان قاصرا ومن نام خلف الامام او احدث فذهب يتوضأ ثم عاد بعد فراغ الامام فهذا مؤد اداء يشبه القضاء

الامام ثم نام حتى سلم الامام ثم قام فصلى حنث لان النائم الذى يقضى مثل ماانعقدله احرام الامام مقتديه كذاذكر الشيخ فى جامعه (فان قيل) قد جعل صاحب الشرع المسبوق قاضيا بقوله وما فاتكم فاقضوا فكيف يستقيم جعله مؤديا (قلنا) قدبينا ان استعمال احدى العبارتين مكان الاخرى مجازا جائز وانما سمى المسبوق قاضيا مجازا لما فعله من اسقاط الواجب أو باعتبار حال الامام واليه اشار فى قوله وما فاتكم ونحن انما جعلناه مؤديا باعتبار حاله * و يؤيده ماوارده الامام محمد بن اسماعيل رحمه الله فى الصحيح وما فاتكم فاتموا * اشار الى اكثر هذه اللطائف شمس الائمة رحمه الله قوله (الاترى انهم) اى المشايخ استدلال على شبه القضاء * فى الوقت حتى لو اقتدى به خارج الوقت لايتغير بمغير بحال بالاتفاق * ثم سبقه الحدث اى قبل فراغ الامام * ثم سبقه الحدث اى بعد الفراغ ضرورة * فدخل فى مصره فى الصورتين بعد فراغ الامام * اونوى الاقامة اى فى موضع الاقامة والوقت باق اذلو لم يكن باقيا يصلى ركعتين وان تكلم بلا خلاف انه يصلى ركعتين باعتبار معنى القضاء * ولو تكلم اى هذا المسافر اللاحق بعد وجود المغير صلى اربعا لزوال شبه القضاء بالخروج عن التحريمة المشتركة وبقاء الوقت فيتغير فرضه * وعكس هذه المسئلة مسافر احدث فانفتل ليأتى مصره فيتوضأ ثم علم ان امامه ماء فانه يتوضأ ويصلى اربعا * فان تكلم صلى ركعتين لانه حين عزم على الانصراف الى اهله فقد صار مقيما وبعدما صار مقيما فى صلوة لايصير مسافرا فيها لان السفر عمل وحرمة الصلوة تمنعه من مباشرة العمل بخلاف الاقامة لانها ترك السفر وحرمة الصلوة لاتمنعه عن ذلك فاذا تكلم فقد ارتفعت حرمة الصلوة وهو متوجه امامه على عزم السفر فصار مسافرا كذا فى المبسوط بعده اى بعد وجود المغير ولو تكلم اى هذا الرجل المسبوق * فالحاصل ان المسبوق يصلى اربعا بعد وجود المغير سواء فرغ الامام اولم يفرغ تكلم اولم يتكلم لانه مؤد * وكذا اللاحق اذا تكلم اولم يفرغ امامه * فاما اذا فرغ امامه ثم وجد المغير والوقت باق فانه يصلى ركعتين عندنا وقال زفر رحمه الله يصلى اربعا لانه اماان يعتبر اللاحق بالمسبوق نظرا الى انفراده حقيقة او بالمقتدى نظرا الى الاقتداء حكما والحكم فى صلوتهما انها تتغير بالمغير فكذا اللاحق * وانا نقول اللاحق مع كونه مقتديا ليس بمؤد لانه يستحيل ان يجعل مؤديا خلف الامام ولا امام له بل هو قاض شيئا فاته مع الامام وجعل كانه خلف الامام فى الحكم لان العزيمة فى حقه ان يؤدى مع الامام لانه مقتد لكن الشرع جوز الاداء بعد فراغ الامام اذا فاته الاداء بعذر وجعل اداؤه فى هذه الحالة كالاداء مع الامام وهذا هو تفسير القضاء لان معناه ان يؤدى شيئا بمثل ماوجب عليه قبل ذلك فصار اللاحق بمنزلة القاضى الحقيقى بعد الوقت فلا يؤثر فى فعله نية الاقامة * وهذا لان المغير لم يتصل بالاصل لانقضائه فلم يتغير فى نفسه فلا يتغير مابنى عليه وهو القضاء بخلاف المسبوق فانه منفرد مؤد شيئا عليه فى الحال وكذا الذى خلف الامام حقيقة لانه مؤد فى الحال فيجوز ان تعمل نية الاقامة

الاترى انهم قالوا فى مسافر اقتدى بمسافر فى الوقت ثم سبقه الحدث اونام حتى فرغ الامام ثم سبقه الحدث فيدخل مصره للوضوء اونوى الاقامة وهو فى غير مصره والوقت باق انه يصلى ركعتين ولوتكلم صلى اربعا ولوكان الامام بعد لم يفرغ اوكان هذا الرجل مسبوقا صلى اربعا كما فى المسئلة الاولى

في تغير صلوته وصلوته محتملة للتغير مع وصف التبعية بدليل انه يجوز ان يكون صلوته على خلاف وصف صلوة الامام في الابتداء فجاز في البقاء * ولانه منفرد فيما سبق واثر التغير يظهر فيه وهو ليس بتابع فيه كذا في مبسوط الشيخ رحمه الله (فان قيل) نية الامام انما لم تعتبر لخروجه عن حرمة الصلوة فاما المقتدى فهو في حرمة الصلوة فيكون نيته معتبرة (قلنا) المقتدى تبع فيجعل كالخارج من الصلوة حكما بخروج امامه منها كذا في مبسوط شمس الائمة رحمه الله قوله (واصل ذلك * استدل اولا بالحكم على صحة المذهب ثم بين المعنى فيه فقال واصل ذلك اى اصل ما ادعينا من شبه القضاء في فعل اللاحق * ان هذا اى اللاحق * وقوله كانه خلف الامام لانه في الحقيقة خلف الامام نفي لقول زفر رحمه الله فانه جعله مؤديا خلف الامام حقيقة حيث جعل اللاحق والمؤدى خلف الامام سواء كما بينا * فصار اى اللاحق قاضيا لما انعقد له احرام الامام بمثله الباء تتعلق بقاضيا والضمير عائد الى ما وفي هذه العبارة نوع تسامح لانه لا يقضى ما انعقد له احرام الامام وانما يقضى ما انعقد له احرام نفسه من المتابعة له والمشاركة معه في الفعل الذي فاته بفراغ الامام الا ان المتابعة والمشاركة لما لم تتحقق بدون فعل الامام جعل فعل الامام اصلا * فالم يتغير الاصل اى ما دام الاصل وهو الاداء لا يقبل التغير لا يتغير المثل لان القضاء خلف الاداء والخلف لا يفارق الاصل * وقد تم هنا بيان الاصل * ثم شرع في ترتيب الفروع المذكورة عليه فقال فاذا لم يفرغ الامام وقد وجد المغير في صلوة المقتدى تمت صلوته لعدم المانع للتغير من العمل لقبول الاصل التغير لانه مؤد من كل وجه فاعتراض المغير يؤثر فيه قوله (بخلاف المسبوق) متصل بقوله ثم وجد المغير او بقوله فاذا لم يتغير الاداء لم يتغير القضاء * وانما قال ايضا لئلا يتوهم ان مسئلة المسبوق تخالف مسئلة التكلم لان ظاهر الكلام يقتضى ذلك لولاه فقوله ايضا يدل على ان مسئلة التكلم توافق مسئلة المسبوق وانهما تخالفان مسئلة اللاحق فعلى هذا لو قيل وبخلاف بالواو لاستقام المعنى كما استقام بدونها وكان عطفا على مسئلة التكلم من حيث المعنى والتقدير بخلاف ما اذا تكلم وبخلاف المسبوق ايضا. ﴿ قوله واما القضاء فنوعان) اى القضاء الخالص نوعان فاما الذى شابه معنى الاداء فقسم آخر * او معناه ان القضاء بالنظر الى كون المثل معقولا وغير معقول نوعان فيدخل فيه جميع اقسامه لان القضاء الذى فيه معنى الاداء لا يخلو من ان يكون قضاء بمثل معقول او غير معقول * ثم تقسيمه بالنظر الى خلوصه وعدم خلوصه لا يضر بالتقسيم الاول كان اللفظ ينقسم على اسم وفعل وحرف بالنظر الى معنى ثم ينقسم الى مفرد ومركب بالنظر الى معنى آخر ولا يضر ذلك بالتقسيم الاول فكذا هذا * وتقدير الكلام اما القضاء فنوعان قضاء بمثل معقول وقضاء بمثل غير معقول اما القضاء الى آخره وانما اختصر اعتمادا على ما ذكره في اول الباب ﴿ قوله كمثل الفدية في باب الصوم) فانها شرعت خلفا عن الصوم عند العجز المستدام عن الصوم كعجز الشيخ الفاني ومن بحاله * والفدية والفداء

خلف الامام لانه في الحقيقة خلفه فصار قاضيا لما انعقد له احرام الامام بمثله والمثل بطريق القضاء انما يجب بالسبب الذى اوجب الاصل فالم يتغير الاصل لم يتغير المثل فاذا لم يفرغ الامام حتى وجد من المقتدى ما يوجب اكمال صلوته تمت صلوته بنية اقامته او بدخول مصره لانه مؤد في الوقت فاما اذا فرغ الامام ثم وجد ما ذكرنا فانما اعترض هذا على القضاء دون الاداء فاذا لم يتغير الاداء لم يتغير القضاء كما اذا صار قضاء محضا بالفوات عن الوقت ثم وجد المغير واذا تكلم فقد بطل معنى القضاء وعاد الامر الى الاداء فتغير بالمغير لقيام الوقت بخلاف المسبوق ايضا لانه مؤد ولهذا قلنا في اللاحق لا يقرء ولا يسجد للسهو بخلاف المسبوق لما

بينا انه قاض لما انعقد له احرام الجماعة واما القضاء فنوعان اما بمثل معقول فكما ذكرنا واما بمثل غير معقول فمثل الفدية في الصوم

البدل الذى يتخلص به عن مكروه توجه اليه قوله (وثواب النفقة) اى الانفاق فى الحج باحجاج النائب * واعلم ان الاحجاج عن الغير جائز و لكنه فى الحج الفرض مشروط بالعجز الدائم حتى جاز عن الميت و عن المريض الذى لا يستطيع الحج اذا لم يزل مريضا حتى مات فان صح فعليه حجة الاسلام و المؤدى تطوع لانا عرفنا جوازه بحديث الخثعمية و قد ورد فى عجز الشيخوخة وانها دائمة لازمة و لانه فرض العمر فيعتبر فيه عجز يستغرق بقية العمر ليقع به اليأس عن الاداء بالبدن و فى التطوع ليس بمشروط بالعجز حتى ان صحيح البدن اذا احج بماله رجلا على سبيل التطوع عنه يجوز لان مبنى التطوع على التوسع * ثم المتأخرون من اصحابنا اختلفوا فى هذه المسئلة فقال عامتهم للآمر ثواب النفقة ويسقط الواجب عن الآمر فاما الحج فيقع عن المأمور و هو رواية عن محمد رحمه الله لان الحج عبادة بدنية ولا تجرى النيابة فى اداء العبادات البدنية ولكن له ثواب الانفاق لانه فعله فيثاب عليه وانما يسقط عن الآمر الحج امالان الانفاق سبب واقامة السبب مقام المسبب اصل فى الشرع اولان الواجب عليه انفاق المال فى طريق الحج واداء الحج فاذا عجز عن اداء الحج بقى عليه مقدار مايقدر عليه و هو انفاق المال فى طريق الحج فيلزمه دفع المال لينفقه الحاج فى الطريق و الدليل عليه انه يشترط اهلية النائب لصحة الافعال حتى لو امر ذميا لا يجوز ولو كان الفعل ينتقل الى الآمر لشرط اهليته لا اهلية النائب كما فى الزكوة ولا يقال لما لم تجر النيابة فى الافعال ووقعت عن نفسه لزم ان يسقط عن المأمور فرض الحج بهذه الافعال * لانا نقول فرض الحج لا يتأدى الا بنية الفرض او بمطلق النية ولم يوجد وانما وجدت النية عن الآمر * وقال بعضهم الحج يقع عن الآمر وهو اختيار شمس الائمة فى المبسوط وهو ظاهر المذهب لان ظواهر الاخبار فى هذا الباب تشهد به فانه عليه السلام قال لسائلة * حجى عن ابيك واعتمرى * وقال رجل يارسول الله ان ابى مات ولم يحج افيجزئنى ان احج عنه فقال نعم * وحديث الخثعمية فى هذا الباب مشهور على ماسنذكره فدل ان اصل الحج يقع عن المحجوج عنه ولهذا يشترط نية الحج عنه ولو نوى الحج لنفسه يصير ضامنا * يوضحه ان الواجب عليه الفعل لا الانفاق بدليل انه لو حج من غير ان ينفق من ماله يسقط عنه الفرض ولو انفق فى الطريق ولم يحج لا يسقط فثبت ان النيابة فى الفعل * واذا ثبت هذا فلنا قوله وثواب النفقة فى الحج باحجاج النائب انما يصح على المذهب الاول لا على المذهب الثانى لان الفعل فيه اقيم مقام الفعل لا الانفاق * ثم على هذا المذهب بيان ان المماثلة بين الفعل و الفعل غير معقولة مع كونها معقولة ظاهرا ان يقال انما جعل فعل نفسه مثلا لفعل نفسه فى قضاء الصلوة والصوم لحصول المشقة واتعاب النفس فى الفعل الثانى كحصولها فى الفعل الاول فاما فعل الغير فلا يحصل به المشقة له فكيف يكون مثلا لفعل نفسه الا ترى انه لا مدخل للقياس فيه حتى لم يجوز ان يقضى الابن صلوة ابيه ولا صيامه بامره وبغير امره ولو كانت المثلية معقولة بينهما لجاز اثباته بالقياس كما فى المذورات المتعينة قوله (لا صورة ولا معنى

وثواب النفقة فى الحج باحجاج النائب لانا لا نعقل المماثلة بين الصوم والفدية لا صورة ولا معنى فلم يكن مثلا قياسا واما الصوم فمثل صورة و معنى وكذلك ليس بين افعال الحج ونفقة الاحجاج مماثلة بوجه لكنا جوزناه بالنص

اما عدمها صورة فظاهر * واما معنى فلان معنى الصوم اتعاب النفس بالكف من قضاء الشهوتين ومعنى الفدية تنقيص المال ودفع حاجة الغير فلم يكن الفدية مثلا للصوم قياسا اى رأيا وفى قوله لانا لانعقل المماثلة لطف ورعاية ادب ليس ذلك فى قوله فيمابعده وكذلك ليس بين افعال الحج ونفقة الاحجاج مماثلة بوجه يعرف ذلك بالذوق * وانما جاء التفرقة من قبل انه قد قيل ان بين الفدية والصوم مماثلة وهى انه لما صرف طعام يوم الى مسكين فقد منع النفس عن الارتفاق بذلك الطعام فكانه لم يوصل الى نفسه حظها من الطعام يوما وهذا معنى الصوم ولم يقل المماثلة بوجه من احد بين الانفاق وافعال الحج فكان الشيخ نظر الى ذلك المعنى ونفاه بالطف عبارة وقوله لكنا استدراك من حيث المعنى يعنى لما لم يكن الفدية مثلا معقولا للصوم وكذا الانفاق للحج لا يجوز اثباته بالرأى لكنا جوزناه اى المذكور وهو الفدية بالنص قوله (قال الله تعالى وعلى الذين يطيقونه) اى وعلى المطيقين الذين لا عذر بهم ان افطروا * فدية طعام مسكين نصف صاع من بر او صاع من غيره عندنا * وكان ذلك فى بدء الاسلام فرض عليهم الصوم ولم يتعودوه فاشتد عليهم فرخص لهم فى الافطار والفدية وقرأ ابن عباس يطوقونه ويطيقونه اى يكلفونه على جهد منهم وعسر وهم الشيوخ والعجائز وحكم هؤلاء الافطار والفدية وهو على هذا الوجه غير منسوخ * ويجوز ان يكون هذا معنى يطيقونه اى يصومونه جهدهم وطاقتهم ومبلغ وسعهم كذا فى الكشاف * وذكر فى التيسير وفى قرأة ابن عباس رضى الله عنهما وعلى الذين يطوقونه اى يكلفونه فلا يطيقونه * وفى قرأة حفصة رضى الله عنها وعلى الذين لا يطيقونه وقيل هو الشيخ الفانى فعلى هذا لا يكون منسوخا فانه حكم ثابت مجمع عليه قوله (وهذا مختصر) اى قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه * او وهذا النص مختصر اى حذف منه حرف لا كما فى قوله تعالى * يبين الله لكم ان تضلوا * بالاجماع اى باجماع القائلين بانه غير منسوخ * او معناه بدلالة الاجماع فان حكم الشيخ الفانى ومن بمعناه مجمع عليه وهو مستفاد من الكتاب ولا يستفاد منه بدون حرف لا فيكون محذوفا لا محالة فيكون النص مختصرا ضرورة * ويمكن ان يجرى على ظاهره اى هذا النص مختصر بالاجماع اما عند من جعله غير منسوخ فلما ذكرنا واما عند من جعله منسوخا فلان التقدير عنده وعلى الذين يطيقون الصوم فلا يصومون فعليهم فدية ولما ثبت انه مختصر لا يمكن العمل بظاهره رجحنا ماذكرنا بقرأة ابن عباس وحفصة رضى الله عنهم قوله (وثبت) اى قيام الانفاق مقام الافعال فى الحج بحديث الخثعمية وهى اسماء بنت عميس من المهاجرات والحديث مذكور فى الكتاب * وروى عن ابن عباس رضى الله عنهما ان امرأة من خثعم قالت يارسول الله ان فريضة الله على عباده فى الحج ادركت ابى شيخا كبيرا لا يثبت على الراحلة افاحج عنه قال نعم قال وقال رجل ان اختى نذرت ان تحج وانها ماتت فقال النبى عليه السلام * لو كان عليها دين اكنت قاضيه * قال نعم قال فاقض الله فهو احق بالقضاء كذا فى المصابيح لا يستمسك على الراحلة

قال الله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين اى لايطيقونه وهذا مختصر بالاجماع وثبت فى الحج بحديث الخثعمية انها قالت يارسول الله ان ابى ادركه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة افيجزئنى ان احج عنه فقال عليه السلام ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك فقالت نعم قال فدين الله احق

ولهذا قلنا ان مالا يعقل مثله يسقط كن نقص صلوته في اركانها بتغيير

اى لا يقدر على امساك نفسه عليها وضبطها والثبات عليها * افيجزئني بالهمز اى يكفيني عما وجب فى ذمته * ااحج عنه بفتح الهمزة وضم الحاء اى احرم عنه بنفسي واؤدى الافعال عنه وهذا هو المشهور من الرواية وعلى هذا الوجه لادلالة فى الحديث على ان الانفاق قائم مقام الافعال فلا يستقيم التمسك به فى هذه المسئلة الا ان يثبت ان اباها كان امرها بذلك وانفق عليها * وفى بعض النسخ ااحج بضم الهمزة وكسر الحاء اى آمر احدا ان يحج عنه وعلى هذا الوجه صح التمسك به * ارأيت اى اخبرني وكان هذا اللفظ للنظر ثم صار للاخبار وذلك ان العرب اذا لم يجدوا الضالة يقولون لكل من يرونه ارأيت ضالة كذا اى اخبرني عنها * اما كان يقبل منك وفى عامة الكتب من المبسوط وغيره اكان يقبل بدون كلمة ما وهذا هو الصحيح لان نعم لا يستقيم جوابا للمذكور ههنا لانه لتصديق ما سبق من الكلام نفيا كان او اثباتا فيصير تقدير المذكور ههنا نعم لا يقبل فيفسد المعنى بل جوابه بلى لانه لتحقيق ما بعد النفي لكنه يستقيم جوابا للمذكور فى عامة الكتب فتبين انه هو الصحيح * ورأيت فى الاسرار فى حديث الخثعمية ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان يجوز قالت بلى قال فدين الله احق * ومعنى قوله احق اى بالقبول لانه اكرم الاكرمين فاولى بكرمه واجدر برأفته ان يقبل منه حالة العجز فعل الغير او الانفاق الذى لا يقدر الا عليه ويؤيده رواية المبسوط الله احق ان يقبل * وقيل معناه فدين الله اولى بالقضاء ويؤيده رواية المصابيح وفى بعض النسخ فقضيتيه بالياء وذلك بطريق الاشباع لكسرة التاء وهو جائز فى لغة حمير * قال شاعرهم ياام عمرو لم ولدتيه * مهمسا بالكبر والتيه * ليتك اذ جئت به هكذا * كابدرتيه اكلتيه * كذا فى الجوامع الجمادية * قيل وفى حديث الخثعمية دليل على ان اباها كان امرها بالحج حيث قاس رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قبول الحج بالاداء من الغير بقبول الدين بالاداء من الغير وانما يجب ويتحقق قبول الدين بالاداء من الغير اذا كان ذلك الاداء بامر المديون لان رب الدين ان امتنع فيه عن القبول يجبر عليه فاما اذا كان بغير امر منه فرب الدين بالخيار فى القبول فلا يتحقق القبول فهذا يدل على ان ذلك كان بالامر * والظاهر انه عليه السلام قاس على العادة الفاشية بين الناس انهم يقبلون ديونهم من اى وجه تصل اليهم من المديون او غيره تبرعا او غير تبرع نظرا منهم الى حصول المقصود وهذا لا تدل على الامر بوجه قوله (ولهذا قلنا) متصل بما اتصل به الاستدراك فى قوله ولكنا جوزناه بالنص اى ولعدم تصرف الرأى فيما لا ندركه قلنا ان ما لا يدرك بالعقل مثله ولم يرد فيه نص يسقط لان ايجاب المثل متوقف اما على ادراك العقل ليمكن ايجابه بالسبب الاول او على السمع فاذا لم يوجد واحد منهما فلا وجه الا الاسقاط كترك الاعتدال فى اركان الصلوة لا يضمن بشئ سوى الاثم لانه ليس لذلك الوصف منفردا عن الاصل مثل عقلا ولا نصا * وقوله بتغيير احتراز عن نقصان الركن نفسه من الصلوة فان قوله نقص الصلوة فى اركانها يحتمل ذلك

قوله (ولهذا) اى ولما ذكرنا ان مالايعقل مثله ولا نص فيه يسقط قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله اذا ادى خمسة زيوفا فى الزكوة مكان خمسة جياد يجوز اى يسقط عنه الواجب ولكنه يكره لقوله تعالى «ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون» الاية ولا يضمن شيئا بمقابلة الجودة لان المؤدى قد صح ولزم حتى لا يملك احدهما الفسخ لصيرورته صدقة وليس للوصف الذى تحقق فيه الفوات منفردا مثل صورة وهو ظاهر ولا معنى لانها لا تتقوم عند المقابلة بجنسها فيسقط اصلا * الا ترى انه لو ادى اربعة جيادا عن خمسة زيوف لا يصح الا عن اربعة عندنا خلافا لزفر رحمه الله * وكذا لو كان له ابريق فضة وزنه مائة وخمسون وقيمته لصياغته مائتان وقد حال عليه الحول لا تجب فيه الزكوة لسقوط اعتبار الجودة فى هذه الاموال عند المقابلة بجنسها * ولا معنى لقول من قال سقوط اعتبار الجودة للربوا ولا ربوا بين العبد وسيده لانا نقول ان الله تعالى عامل عباده معاملة المكاتبين او الاحرار فانه تعالى استقرضهم وملكهم والربوا يجرى بين المولى ومكاتبه * الا ترى الى ماروى عن النبى عليه السلام انه قال فى صوم يوم الشك «انه تعالى نهى عن الربوا افيقبل منكم» * واحتاط محمد رحمه الله فى ذلك الباب اى باب العبادة فقال عليه ان يؤدى فضل ما بينهما * ووجهه ان الجودة متقومة من وجه فانها تتقوم فى الغصوب وفى تصرف المريض حتى لو حابى بها بان باع قلبا وزنه عشرة وقيمته عشرون بعشرة لم تسلم المحابات للمشترى وكذا فى تصرف الوصى حتى لو باع درهما جيدا من مال اليتيم بدرهم ردى لا يجوز * وغير متقومة من وجه فوجب الاحتياط فى حق الله تعالى الا ترى ان ما لا عبرة به اصلا وهو تغير السعر الى الزيادة اعتبر فى ضمان حق الله تعالى حتى قيل ان من اخذ صيدا من الحرم فاخرجه ثم تغير سعره الى زيادة ثم هلك انه يضمن الزيادة احتياطا فهذا اولى كذا فى شرح الجامع للمصنف * وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله فى شرحه للجامع ان الجودة انما سقطت فى حكم الربوا فى حق العاقدين ليتحقق المماثلة التى هى شرط جواز البيع فامافى حق غير العاقد كالوارث والصغير فلا لعدم الحاجة اليه لانه لا يؤدى الى الربوا ثم اعتبار الجودة فى حق الفقير يؤدى الى الربوا من وجه دون وجه فمن حيث ان الفقير بما يأخذ من الغنى لا يملك منه مقدار الواجب اذ قدر الواجب قبل الاخذ لم يكن ملكا للفقير حتى يصير مملكا اياه صاحب المال بما يأخذ بل يأخذ صلة لا يؤدى الى الربوا ومن حيث انه تعلق بالواجب حق الفقير ان لم يصر ملكا له حتى صار صاحب المال ضامنا بالاستهلاك والحق ملحق بالحقيقة يتحقق فيه الربوا لانه يصير مملكا الواجب منه بما يأخذ من صاحب المال فاذا تردد بين الامرين قلنا متى كان فى اعتبار جهة الربوا منفعة للفقير فانها تعتبر كما اذا ادى اربعة جيادا عن خمسة زيوف لا يجوز ومتى كان فى اعتبار الربوا ضرر فى حقه لا يعتبر كما فى مسئلتنا فانه لو اعتبر لا يسلم الدراهم الزائد له والله اعلم قوله (ولهذا) اى ولعدم المثل عقلا ونصا قلنا ان رمى الجمار واخواته لا يقضى (فان قيل) كيف يستقيم هذا وقد اوجبتم الدم عليه باعتبار ترك

ولهذا قال ابو حنيفة وابو يوسف رضى الله عنهما فيمن ادى فى الزكوة خمسة دراهم زيوفا عن خمسة جياد انه يجوز ولا يضمن شيئا لان الجودة لا يستقيم اداؤها بمثلها صورة ولا بمثلها قيمة لانها غير متقومة فسقط اصلا واحتاط محمد رحمه الله فى ذلك الباب فاوجب قيمة الجودة من الدراهم او الدنانير ولهذا قلنا ان رمى الجمار لا يقضى والوقوف بعرفات والاضحية

الرمى (قلنا) ايجاب الدم عليه ليس بطريق انه مثل للرمى قائم مقامه بل لانه جبر لنقصان تمكن فى نسكه بترك الرمى كسجود السهو فى الصلوة وجب جبرا لنقصان لا قضاء بما فاته الاترى انه يجب ايضا اذا ازاد فى الصلوة من جنسها وفى الزيادة لا يتصور القضاء كذا هذا* ولما ذكر الشيخ ان لا مدخل للرأى فيما ليس له مثل معقول ولزم عليه ايجاب الفدية فى الصلوة تعرض لذلك فقال فان قيل اذا ثبت اى وجوب الفدية عند اليأس غير معقول المعنى فلم اوجبتم الفدية فى الصلوة بلا نص يوجب ذلك قياسا على الصوم من غير معنى يعقل * وقوله بلا نص حال من الفدية اى اوجبتموها حال كونها غير منصوصة قلنا نحن لا نعدى ذلك الحكم بالقياس ولا نوجبه حتما لكنا نقول يحتمل ان يكون ايجاب الفدية فى الصوم بناء على معنى معقول وان كنا لا نقف عليه* والصلوة نظير الصوم من حيث ان كل واحد منهما عبادة بدنية محضة لا تعلق لوجوبهما ولا لادائهما بالمال بل اهم منه لانها عبادة لذاتها لكونها تعظيم الله تعالى والصوم عبادة بواسطة قهر النفس على ما يعرف بعد ان شاء الله تعالى فاذا وجب تدارك الصوم عند العجز بالفدية فالصلوة بالتدارك اولى * ويحتمل ان لا يكون معقولا ومالا ندركه لا يلزمنا العمل به فلا يجب علينا العمل بذلك الاحتمال لمعارضة الاحتمال الثانى اياه لكن وجوب الفدية فى الصوم لما احتمل الوجهين المذكورين امرناه بالفدية فى الصلوة بناء على الوجه الاول على سبيل الاحتياط فلئن كان هذا الحكم فى الصلوة مشروعا فقد صار مؤدى والا فليس به بأس لانه ح يكون برا مبتدأ يصلح ماحيا للسيئات فتبين ان ايجاب الفدية فى الصلوة بهذا الطريق لا بالقياس* ولهذا لم نحكم بجواز الفداء فى الصلوة مثل حكمنا بجوازه فى الصوم لانا حكمنا بجوازه فى الصوم قطعا لكونه منصوصا عليه فيه * ورجونا القبول اى الجواز فى الصلوة فضلا فان محمدا رحمه الله قال فى الزيادات فى هذا اى فى فداء الصلوة يجزيه ان شاء الله كما قال يجزيه ان شاء الله فى فداء الصوم فيما اذا تطوع به الوارث بان مات من عليه الصوم من غير قضاء ولا ايصاء بالفدية ولو كان ثابتا بالقياس لما احتاج الى الحاق الاستثناء به كما فى سائر الاحكام الثابتة بالقياس ولا يقال لما كانت الصلوة مثل الصوم او اهم منه يلزم ان يثبت الحكم فيه بالدلالة وان كان غير معقول المعنى كما يثبت الحكم فى الاكل والشرب بطريق الدلالة بالنص الوارد فى الجماع وان كان غير معقول المعنى حتى لم يكن للقياس فيه مدخل * لانا نقول لا بد فى الدلالة من كون المعنى المؤثر فى الحكم معلوما سواء كان تأثيره فى ذلك الحكم معقولا كالايذاء فى التأفيف او غير معقول كالجناية على الصوم فى ايجاب الكفارة المكيفة المقدرة وههنا المعنى الذى هو المؤثر فى ايجاب الفدية غير معلوم فلا يمكن اثباته بالدلالة كما لا يمكن بالقياس* ثم اذا مات وعليه صلوات يطعم عنه لكل صلوة نصف صاع من حنطة او صاع من غيرها * وكان محمد بن مقاتل يقول اولا يطعم عنه لكل يوم نصف صاع على قياس الصوم ثم رجع فقال كل صلوة فرض على حدة بمنزلة صوم يوم وهو الصحيح كذا فى المبسوط وغيره وهذا اذا اوصى بالفدية من الصلوة

كذلك فان قيل فاذا ثبت هذا بنص غير معقول فلم اوجبتم الفدية فى الصلوة بلا نص قياسا على الصوم غير من تعليل قلنا لان ما ثبت من حكم الفدية عن الصوم يحتمل ان يكون معلولا والصلوة نظير الصوم بل اهم منه لكنا لم نعقل واحتمل ان لا يكون معلولا وما لا ندركه لا يلزمنا العمل به لكنه لما احتمل الوجهين امرناه بالفدية احتياطا فلئن كان مشروعا فقد تأدى والا فليس به بأس ثم لم نحكم بجوازه مثل ما حكمنا به فى الصوم لانا حكمنا به فى الصوم قطعا ورجونا القبول من الله تعالى فى الصلوة فضلا وقال محمد رحمه الله فى الزيادات فى هذا يجزيه ان شاء الله كما اذا تطوع به الوارث فى الصوم

فان لم يوص وتبرع بها الوارث قيل لا يسقط الصلوات من الميت لان الاختيار فيه معدوم اصلا ولانه ادنى رتبة من الايصاء فيحكم فيه بعدم الجواز اظهارا لانحطاط رتبته كما فعل كذلك في الصوم * وقيل تسقط عنه ان شاء الله تعالى كما في الايصاء لان دليل الجواز وهو الرجاء الى فضل الله وكرمه يشمل الايصاء والتبرع جميعا يوضحه ما ذكر في النوازل سئل ابو القاسم عن امرأة ماتت وقد فاتتها صلوات عشرة اشهر ولم تترك مالا فقال لو استقرض ورثتها قفيز حنطة ودفعوها الى مسكين ثم يهبها المسكين لبعض ورثتها ثم يتصدق بها على المسكين فلم يزل يفعل كذلك حتى يتم لكل صلوة نصف صاع اجزى ذلك عنها فتبين بهذا ان التبرع فيه كالايصاء * وقد لزم على الشيخ مسئلة اخرى فتصدى لها ايضا فقال فان قيل لا مثل للاضحية عقلا ولا نصا وقد اوجبتم بعد فوات وقتها التصدق بالعين فيما اذا كانت الشاة التي عينت للتضحية بالنذر او بالشراء الصادر من الفقير بنية الاضحية باقية بعد ايام النحر فانه يلزمه التصدق بعينها حية او بالقيمة فيما اذا استهلكت الشاة المعينة للتضحية بالنذر او غيره اوكان غنيا ولم يضح اصلا حتى مضت ايام النحر فانه يلزمه التصدق بالقيمة كذا في الايضاح والمبسوط قلنا لان التضحية ثبتت قربة بالنص وهو قوله تعالى * والبدن جعلناها لكم من شعائر الله * وقوله عليه السلام * ضحوا * وغير ذلك واحتمل ان يكون التصدق اصلا في باب التضحية لانه هو المشروع في باب المال كما في سائر العبادات المالية من الزكوة وصدقة الفطر لان معنى العبادة وهو مخالفة هوى النفس بازالة المحبوب من يده يحصل به الا ان الشرع اى الشارع نقل القربة من تمليك عينها او قيمتها الى الاراقة في ايام النحر لاجل تطييب الطعام لان الناس اضياف الله تعالى يوم العيد ولهذا كره الاكل قبل الصلوة ليكون اول ما يتناولون من طعام الضيافة ومن عادة الكريم ان يضيف باطيب ما عنده ومال الصدقة يصير من الاوساخ لازالته الذنوب بمنزلة الماء المستعمل واليه اشار الله تعالى في قوله * خذ من اموالهم صدقة تطهرهم * ولهذا حرم على النبي عليه السلام وعلى من الحق به نسبا لكرامتهم وعلى الغني لعدم حاجته فلا يليق بالكريم المطلق الغني على الحقيقة ان يضيف عباده بالطعام الخبيث فنقل القربة من عين الشاة الى الاراقة لينتقل الخبث الى الدماء فيبقى اللحوم طيبة فيتحقق معنى الضيافة في هذه الايام باستواء الغني والفقير فيه الا انه مع ما بينا يحتمل ان يكون معنى التضحية اصلا دون التصدق فلم يعتبر بهذا الموهوم وهو التصدق في معارضة المنصوص المتيقن به وهو التضحية فاذا فات المتيقن بفوات وقته وجب العمل بالموهوم وهو التصدق * مع الاحتمال اى احتمال ان لا يكون معتبرا احتياطا ايضا يعني كما قلنا بوجوب الفدية في الصلوة احتياطا * وحاصل الجواب انا اوجبنا التصدق باعتبار كونه اصلا لا باعتبار كونه مثلا لها قوله (وهو) اى فعل التضحية او الذبح (نقصان في المالية) الى قوله في الهبة معترض فتبين المسئلة اولا ثم نكشف الغرض من ايرادها فنقول اذا وهب شاة لرجل فضحى الموهوب له بها لم يكن للواهب ان يرجع فيها في قول ابي يوسف وقال محمد له ان

فان قيل فالاضحية لا مثل لها وقد اوجبتم بعد فوات وقتها التصدق بالعين او القيمة قلنا لان التضحية ثبتت قربة بالنص واحتمل ان يكون التصدق بعين الشاة او قيمتها اصلا لانه هو المشروع في باب المال كما في سائر الصدقات الا ان الشرع نقل من الاصل الى التضحية وهو نقصان في المالية باراقة الدم عند محمد

يرجع فيها ويجزيه الاضحية وقيل ابو حنيفة مع ابي يوسف رحمهما الله * وجه قول محمد رحمه الله ان ملك الموهوب له لم يزل عن العين والذبح نقصان فيها فلا يمنع الرجوع فيما بقي كشاة القصاب * وهذا لان القربة لم يقع بعين الشاة بل بالاراقة بدليل ان ما اديت به القربة لا يجوز ان يبقى على ملكه والمذبوح باق على ملكه يأكله ويضمن له مستهلكه ويورث عنه ويبيعه فيجوز الا انه يتصدق بثمنه وذلك لا يدل على عدم الملك فان الاملاك الخبيثة سبيلها التصدق بها مع قيام الملك واذا ثبت ان اداء القربة لم يقع الا بالاراقة بقي الحكم فيما وراء الدم على ما لو ذبح لا للاضحية والرجوع فيها لا يغير حكم الاراقة لان الفائت لا يحتمل فيه الفسخ ونظيره وهب شاتين فضحى باحدهما واكلهما ثم رجع في الاخرى او ذبح شاة الهبة وباع جلدها ورجع الواهب فيما بقي لا يبطل البيع * ولابي يوسف رحمه الله ان القربة كما يتأدى بالدم يتأدى باجزاء الشاة بدليل ان سلامتها معتبرة للجواز ابتداء وبعد الذبح لو باع شيئا منها يتصدق بثمنه لمكان انه بقي قربة فيجب صرفه الى حيث لا يبطل به حق الله عز وجل ولو لم يتعلق معنى القربة بما بقي لبقي على حكم سائر الاغنام فتتأدى القربة باراقة الدم وبابطال حق التمول من الباقي فلذلك لم يبطل اصل الملك لان القربة لم تتأد به واذا كان كذلك لم يصح الرجوع لانه يبطل ما ادى من القربة بالعين الا ترى انه يصير بعد الرجوع مالا يتمول كسائر الاموال كذا في الاسرار * فمحمد رحمه الله عدم سقوط التمول نقصانا فيه لا باعتبار ظهور معنى القربة فيه ونحن اعتبرناه اثر القربة * ثم الغرض من ايراد هذه المسئلة في اثناء الكلام ان معنى التصدق في النقل الى التضحية حاصل ايضا من وجه لان التصدق تنقيص المال بايصال منفعته الى الفقير والتضحية تنقيص المال بالاراقة او التنقيص مع ازالة التمول عن الباقي فيكون بينهما نوع مماثلة * قال المصنف رحمه الله في شرح التقويم ان الله تعالى نقل القربة من التمليك الى الاراقة فثبت المماثلة بينهما شرعا من حيث ان الله تعالى اقام الاراقة مقام التمليك وفيه شبهة المماثلة فان محمدا قال القربة لا تتم الا بالتمليك حتى لو وهب شاة فضحى الموهوب لا ينقطع حق الواهب قبل التمليك فدل ان القربة لا تتم الا بالتمليك فاذا كان بينهما مماثلة من هذا الوجه فاذا ذهب وقت التضحية وجب التمليك بالشاة او القيمة لانه مثل من حيث ان الشرع اقام احدهما مقام الآخر * وقوله الا انه يحتمل جواب سؤال وهو ان يقال لما ثبت اصالة التصدق في التضحية بما ذكرتم والنقل الى الاراقة لمعنى الضيافة ينبغي ان يخرج عن العهدة بالتصدق في ايام النحر ايضا كمن وجب عليه الجمعة او صلى الظهر في منزله يخرج عن العهدة وان كان مأمورا باداء الجمعة لكون الظهر اصلا فاجاب وقال يحتمل ان يكون اراقة الدم اصلا من غير اعتبار معنى التصدق وهي واجبة بالنص في هذه الايام فلا يعتبر الموهوم في مقابلته بخلاف صلوة الظهر فان اصالتها ثبتت بالنص ايضا كوجوب الجمعة فيجوز ان تقابل الجمعة قوله (والدليل على انه) اي وجوب التصدق * كان بهذا الطريق وهو احتمال كونه اصلا في التضحية لانه مثل للاضحية غير معقول كالفدية للصوم *

وباراقة الدم وازالة التمول عن الباقي عند ابي يوسف على ما بينا في مسئلة التضحية ايمنع الرجوع في الهبة الا فنقل الى هذا تطبيبا للطعام وتحقيقا لمعنى العيد بالضيافة الا انه يحتمل ان يكون التضحية اصلا فلم نعتبر هذا الموهوم في معارضة النصوص المتيقن فاذا فات هذا المتيقن بفوت وقته وجب العمل بالموهوم مع الاحتمال احتياطا ايضا والدليل على انه كان بهذا الطريق لانه مثل الاضحية انه اذا جاء العام القابل لم ينتقل الحكم الى الاضحية

انه اذا جاء العام القابل اى ايام النحر منه لم ينتقل الحكم الى الاضحية والحال ان هذا وقت يقدر فيه على مثل الاصل اى على مثل اصل الواجب وهو الاراقة اذ الاراقة للاراقة مثل من كل وجه * اومعناه على المثل الاصلى فيجب ان يبطل الخلف وهو وجوب التصدق * كما فى الفدية يعنى من وجب عليه الفدية اذا قدر على الصوم يسقط عنه الفدية و ينتقل الحكم الى الصوم لانه المثل الاصلى فى الباب * الا انه اى التصدق لما ثبت اصلا من الوجه الذى بينا وهو ان الاصل فى القربات المالية التصدق * ووقع الحكم به اى حكم الشرع بوجوبه * لم يبطل بالشك ايضا وهو ان التصدق ان كان اصلا لا يبطل بالقدرة على الاراقة وان كانت الاراقة اصلا يبطل بالقدرة على المثل الاصلى كما فى الفدية وقد صار كونه اصلا محكوما به فلا يبطل بهذا الشك كما لم يبطل الاراقة المنصوص عليها فى ايام النحر باحتمال كون التصدق اصلا * واليه اشار بقوله ايضا وذكر فى شرح التقويم انه اذا عاد وقت الاضحية انما لا يسقط التصدق لانه مثل اصلى فى هذا الباب على معنى انه كان اصلا فنقل منه الى التضحية ولو لم يكن مثلا اصليا لعادت الاضحية للقدرة عليها كما ان المثل فى حقوق العباد اذا فات ووجبت القيمة عاد حقه بالقدرة على المثل وههنا لما لم يعد الفائت دل انه مثل اصلى * وبعض اصحابنا رحمهم الله قالوا انما لا يعود الاضحية لان المثل وجب وتأكد بايجاب الله تعالى فلا يسقط بالقدرة على الفائت كما فى المثليات اذا انقطعت من ايدى الناس وقضى القاضى بالقيمة ثم عاد المثل لا يعود حقه اليه كذا هذا * وقد وقع لفظ الآن فى هذه المسئلة فى ثلاثة مواضع كلها بمعنى لكن * فالاول استدراك من قوله واحتمل ان يكون التصدق اصلا وفى هذا الاستدراك تحقيق ذلك الاحتمال والثانى استدراك عما يلزم من هذا الاحتمال مع استدراكه وهو انه لما احتمل ان يكون اصلا والنقل يعارض فيلزم ان يجوز التصدق فى ايام النحر فقال لكنه يحتمل ان يكون التضحية اصلا وفى هذا الاستدراك رفع ذلك الاحتمال * والثالث استدراك من قوله وجب العمل بالموهوم مع الاحتمال * ويجوز ان يكون استدراكا من قوله فيجب ان يبطل * وقوله على ما نبين اراد به فى شرح المبسوط لا فى هذا الكتاب * اوهو تبين بالتاء اى ظهر * وقوله فنقل الى هذا اى الذبح متصل بقوله نقل من الاصل الى التضحية على سبيل الاعادة لطول الكلام والله اعلم قوله (واما القضاء الذى بمعنى الاداء الى آخره) رجل ادرك الامام فى الركوع من صلوة العيد يأتى بتكبيرات العيد قائما ان كان يرجو ان يدرك الامام فى الركوع ليكون التكبيرات فى القيام من كل وجه وان كان هذا اشتغالا بقضاء ما سبق قبل فراغ الامام كيلا يفوت اصلا * فان خاف ان كبر تكبيرات العيد ان يرفع الامام رأسه فانه يكبر للافتتاح وهو فرض ثم يكبر للركوع وهو واجب ثم يكبر فى الركوع تكبيرات العيد ولا يرفع يديه لان الرفع سنة ووضع الاكف على الركبة سنة فلا يجوز الاشتغال بسنة فيها ترك سنة * وعن ابى يوسف رحمه الله انه لا يأتى بها فى الركوع لانها قد فاتت موضعها وهو القيام

وهذا وقت يقدر فيه على اداء مثل الاصل فيجب ان يبطل الخلف كما فى الفدية الا انه لما ثبت اصلا من الوجه الذى بينا ووقع الحكم به لم ينقض بالشك ايضا * اما القضاء الذى بمعنى الاداء فمثل رجل ادرك الامام فى العيد راكعا كبر فى ركوعه وهذا قد فات موضعه فكان قضاء وهو غير قادر على مثل من عنده قربة فكان ينبغى ان لا يقضى الا انه قضاء يشبه الاداء

وهو غير قادر على مثل من عنده قربة فى الركوع فلا يصح اداؤها فيه كالقرائة والقنوت وتكبير الافتتاح فانه اذا نسى الفاتحة او السورة لا يأتى بها فى الركوع وكذا اذا ادرك الامام فى الركوع الاخير من الوتر فى رمضان وخشى انه لو قنت قائما يفوته الركوع فركع فانه لا يقنت فى الركوع * والدليل عليه ان الامام اذا نسى التكبيرات لا يأتى بها فى الركوع * ووجه ظاهر الرواية ان التكبيرات شرعت فى القيام المحض وشرع من جنسها فيما له شبه بالقيام فان تكبير الركوع حسب منها حتى ان من سها عنه وهو امام او مسبوق يسجد للسهو وان سها عنه ثم تذكر فى ذلك الركوع كبر فيه لانه واجب وقد بقى محله الخالص واذا كان من جنسها ما شرع فى حال الانحناء وله شبه بالقيام احتمل ان يكون سائرها ملحقة بهذه لاتحاد الجنس واحتملت المفارقة فكان الاحتياط فى فعلها على ان ذلك اداء لا قضاء * وكان هذا احتياطا لا تعليلا ومقايسة كما قلنا فى الفدية فى الصلوة بخلاف القراءة والقنوت وتكبير الافتتاح لانها غير مشروعة فيما له شبه القيام بوجه * وبخلاف الامام اذا سها عن التكبيرات حتى ركع انه يعود الى القيام لانه قادر على حقيقة الاداء فلا يعمل بشبهه وهذا عاجز عن حقيقته فيعمل بشبهه كذا فى جامع المصنف وغيره قوله (لان الركوع يشبه القيام اى حقيقة وحكما اما حقيقة فلان القيام ليس الا الانتصاب وهو باق باستواء النصف الآخر اذ المضادة او المفارقة بينه وبين القعود انما يثبت بفوات الاستواء فى النصف الاسفل لان استواء النصف الاعلى موجود فيهما لكن فيه نقصان لما فيه من الانحناء وذلك لا يبتذر لانه قد يكون قيام بعض الناس هكذا كذا ذكر الامام الاسبيجابى * واما حكما فلان من ادرك الامام فى الركوع وشاركه فيه يصير مدركا لتلك الركعة قال عليه السلام * من ادرك الامام فى الركوع فقد ادركها * وهذا الحكم اى وجوب التكبير قد ثبت بالشبهة لانه عبادة فيحتاط فى اثباتها فتثبت بشبهة الاداء قوله (الا ترى) قيل تقرير وتأكيد لقوله الركوع يشبه القيام والاشبه انه دليل اخر استوضح به ما تقدم * وليست اى تكبيرة الركوع فى حال محض القيام فان محمدا رحمه الله قال يكبر وهو يهوى قالوا وهذا اصح مما روى عنه يكبر ثم يهوى لانه يخلو اذاً حالة الانحناء عن الذكر بخلاف الاول * ويؤيده حديث ابى هريرة رضى الله عنه انه عليه السلام كان يكبر وهو يهوى وما روى انه عليه السلام كان يكبر مع كل خفض ورفع ولهذا قال فى الجامع الصغير ويكبر مع الانحطاط * اذا قرأ الفاتحة فى الاولين ولم يزد عليها قرأ فى الاخرين الفاتحة والسورة وان قرأ فى الاولين السورة ولم يقرأ بفاتحة الكتاب لم يقرأ بعدها فى الاخرين وقال عيسى بن ابان الجواب على العكس اذا ترك الفاتحة يقضيها فى الاخرين وان ترك السورة لا يقضيها لان قرائة الفاتحة واجبة وقرائة السورة غير واجبة وبهذا الطريق تمسك يحيى بن اكثم وطعن على محمد فى الجامع الصغير * وروى الحسن عن ابى حنيفة رحمهما الله انه يقضيها اما السورة فلما ذكر واما الفاتحة فلما قال عيسى وعن ابى يوسف رحمه الله انه لا يقضى واحدة منهما اما الفاتحة فلما ذكر واما السورة فلانها سنة فى الاولين وما كان سنة

لان الركوع يشبه القيام وهذا الحكم قد ثبت بالشبهة الا ترى ان تكبير الركوع يحتسب منها وليس فى حال محض القيام فاحتمل ان يلحق به نظائره فوجب عليه التكبير اعتبارا بشبهة الاداء احتياطا

فى وقته كان بدعة فى غيروقته فلا يقضى * وجه الظاهر ماذكر (قوله وكذلك السورة يعنى كما ان تكبيرات العيد يقضى فى الركوع باعتبار شبه الاداء فكذلك السورة) اذا فاتت من الاولين يؤتى بها فى الاخريين لشبه الاداء وان كانت قضاء ظاهرا * وذلك لان موضع القراءة جملة الصلوة لقوله عليه السلام * لاصلوة الا بقراءة * ولقوله تعالى * فاقرؤا ما تيسر من القرآن * اذ المراد والله اعلم القراءة فى الصلوة لكن الشفع الاول تعين للقراءة بخبر الواحد الذى يوجب العمل وهو ماروى عن على رضى الله عنه القراءة فى الاولين قراءة فى الاخريين اى تنوب عن القراءة فيهما كما يقال لسان الوزير لسان الامير وقد تعين الشفع الاول لقراءة السورة ايضا بماروى عن جابر وابى قتادة رضى الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقرأ فى صلوة الظهر والعصر فى الركعتين الاولين بفاتحة الكتاب وسورة وفى الاخريين بفاتحة الكتاب كذا فى مبسوط الشيخ فبقى للشفع الثانى شبهة كونه محلا لان القيام فى الاخريين مثل القيام فى الاولين فى كونه ركن الصلوة والدليل على المعين غير قطعى فمن هذا الوجه لم يتحقق الفوات فوجب اداؤها اعتبارا بهذه الشبهة وان كان فى الحقيقة قضاء بالنظر الى خبر الواحد * وماذكرنا مؤيد بماروى عن عمر رضى الله عنه انه ترك القراءة فى ركعة من صلوة المغرب فقضاها فى الثالثة وجهر وعثمان رضى الله عنه ترك قراءة السورة فى الاولين من صلوة العشاء فقضاها فى الاخريين وجهر كذا فى المبسوط * ويلزم على ماذكرنا انه لما وجب قضاء السورة التى هى دون الفاتحة فى الوجوب مع عدم القدرة على المثل باعتبار شبهة الاداء فلان يجب قضاء الفاتحة التى هى آكد فى الوجوب من السورة مع القدرة على المثل لشرعية الفاتحة فى الاخريين نفلا كان اولى فقوله ولهذا جواب عنه اى ولكون قضاء السورة لشبه الاداء لا لمعنى القضاء قلنا لو ترك الفاتحة فى الاولين سقطت لانه لا يمكن قضاؤها باعتبار معنى الاداء كما لا يمكن باعتبار معنى القضاء * اما من حيث القضاء فلانه لم يشرع له قراءتها فى الاخريين نفلا ابتداء حقا له ليصرفه الى ماعليه وانما شرعت اما على سبيل الوجوب كما رواه الحسن عن ابى حنيفة رحمهما الله او على سبيل الاحتياط اداء عملا بقوله عليه السلام * لاصلوة الا بفاتحة الكتاب * فلما كانت شرعيتها بهذه الجهة لم يستقم صرفها الى ماعليه لانه يصير تغيير المشروع وذلك ليس فى ولاية العبد اليه اشار شمس الائمة رحمه الله * وحاصله ان قراءة الفاتحة فى الاخريين ليست بنفل مطلق بل فيه جهة الوجوب نظرا الى الاحتياط فلذلك لم يستقم صرفها الى ماعليه * واما من حيث الاداء فلان الفاتحة شرعت فى الاخريين اداء فان قرأها مرة واحدة وقعت عن الواجب او المسنون الذى فيه جهة الوجوب وان قرأها مرتين كان خلاف المشروع لان تكرار الفاتحة فى ركعة واحدة غير مشروع فلذلك تسقط * ولا يقال لما انتقلت احديهما الى الشفع الاول لم يبق تكرارا معنى * لانا نقول يبقى صورة ورعاية الصورة واجبة ايضا ولان النفل انما يتصور على تقدير القضاء وكلامنا على تقدير الاداء * وقوله والسورة لم تجب

وكذلك السورة اذا فاتت عن اولين وجبت فى الاخريين لان موضع القراءة جملة الصلوة الا ان الشفع الاول تعين بخبر الواحد الذى يوجب العمل وقد بقى للشفع الثانى شبهة كونه محلا وهو من هذا الوجه ليس بفائت فوجب اداؤها اعتبار الهذه الشبهة وان كان قضاء فى الحقيقة ولهذا لو ترك الفاتحة سقطت لان المشروع من الفاتحة فى الاخريين انما شرع احتياطا فلم يستقم صرفها الى ماعليه

قضاء جواب عن السؤال المذكور بطريق المنع يعني لانسلم ان السورة وجبت قضاء بل وجبت باعتبار الاداء وذلك في الفاتحة غير ممكن* ثم اذا قضى السورة قال بعضهم يقدم السورة على الفاتحة لانها ملحقة بالقرائة فكان تقديم السورة اولى * وقال بعضهم يؤخر وهو الاشبه وابعد من التغيير كذا ذكر المصنف في شرح المبسوط قوله (على هذا الوجه اى على الاداء والقضاء منقسما كل واحد على اقسام ثلاثة كما في حقوق الله تعالى اما الاداء الكامل فهورد المغصوب وتسليم المبيع على الوصف الذى ورد عليه الغصب والبيع* واداء الدين اى على الوصف الذى وجب * ثم عد اداء الدين من هذا القسم وان كانت الديون تقضى بامثالها لانه لاطريق لاداء الدين سوى هذا ولهذا كان للمقبوض في الصرف والسلم حكم عين الحق اذ لو لم يكن كذلك لصار استبدالا ببدل الصرف ورأس مال السلم او المسلم فيه قبل القبض وانه حرام وكذا له حكم عين الحق في غير الصرف والسلم بدليل انه يجبر رب الدين على القبض ولو كان غير حقه لم يجبر عليه لانه كان استبدالا حينئذ وهو موقوف على التراضي فعرفنا انه عين ما وجب حكما الاترى ان القضاء مبني على الاداء او على تصوره وذلك منتف فيه بالكلية وفي انتفائه انتفاء القضاء فيؤدى الى ان تسليم الدين لايكون اداء ولا قضاء وذلك خلاف المعقول والاجماع فعلم ان تسليم الدين في حكم تسليم العين فكان من قبيل الاداء المحض ولم يجعل من الاداء القاصر لانه ادى ماعليه اصلا ووصفا فكان اداء كاملا قوله (مشغولا بالجناية) بان جنى المغصوب في يد الغاصب او المبيع في يد البائع جناية يستحق بها رقبته او طرفه او بالدين بان استهلك في يدهما مال انسان فتعلق الضمان برقبته * اوما اشبه ذلك اى الجناية والدين بان رده مريضا او بحبر وما اورد الجارية المبيعة او المغصوبة مشغولة بالحبل * ولابد من بيان هذه المسائل والفرق بين بعضها والبعض فنقول اذا غصب عبدا فارغا فرده مشغولا بالجناية او بالدين ان هلك في يد المالك قبل الدفع او البيع في الدين برئ الغاصب وان دفع او قتل بذلك السبب او بيع في ذلك الدين رجع المالك على الغاصب بالقيمة بلا خلاف ولو سلم البائع العبد المبيع مشغولا بالدين فبيع في ذلك الدين يرجع بكل الثمن بلا خلاف * ولو سلمه مشغولا بالجناية فهلك في ذلك الوجه يرجع بكل الثمن عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما يرجع بنقصان العيب بان قوم حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت مابين القيمتين من الثمن * ففي هذه المسائل اصل الاداء موجود لانه رد عين ماغصب او باع لكنه قاصر لانه اداء لا على الوصف الذى وجب عليه اداؤه الا ان كونه مباح الدم في البيع بمنزلة العيب عندهما فلا يمنع تمام التسليم وعنده بمنزلة سبب الاستحقاق فيمنع تمام القبض وكونه عيبا لاشك فيه لان العبد الذى حل دمه او طرفه لايشترى بما اذا لم يكن كذلك وهذا المعنى اشد من المرض وهو عيب بالاجماع وانما الشبهة في كونه استحقاقا فوق العيب فقالا انه ليس باستحقاق لان تلف المالية التى ورد البيع عليها لم يكن بوجوب العقوبة لان وجوبها يتعلق بكونه مخاطبا لا بالمالية لان المالية لايستحق عقوبة كالبهائم

ولم يستقم اعتبار معنى الاداء لانه مشروع اداء فيتكرر فلذلك قيل يسقط والسورة لم يجب قضاء لانه ليس عنده في الاخر بين قرائة سورة يصرفها الى ماعليه وانما وجب لاعتبار الاداء *واما حقوق العباد فهى تنقسم على هذا الوجه * اما الاداء الكامل فهو رد العين في الغصب والبيع واداء الدين* والقاصر مثل ان يغصب عبدا فارغا ثم يرده مشغولا بالجناية او يسلم المبيع مشغولا بالجناية او الدين او ما اشبه ذلك حتى اذا هلك في ذلك الوجه انتقض التسليم عند ابي حنيفة رضي الله عنه وعندهما هذا التسليم كامل لان العيب لايمنع تمام التسليم وهو عيب. عندهما واداء الزيوف في الدين اذا لم يعلم به صاحب الحق اداء باصله لانه جنس حقه وليس باداء بوصفه لعدمه فصار قاصرا ولهذا قال ابو حنيفة ومحمد رضي الله عنهما انها اذا هلكت

وكيف يتعلق بالمالية وانها سبب سقوط الخطاب الذى توقف وجوب العقوبة عليه * يوضحه ان المشترى اذا اشترى عبدا وولى القصاص يأباه صح البيع وملكه المشترى ولو كان حقه فيما اشترى لما صح كحق المرتهن ونحوه فثبت ان البيع ورد على محل غير مستحق بسبب الجناية والمستحق بها النفس وانما تلك بالبيع المالية ومحل الدم لاتفوت المالية ولاتصير مستحقة وانما تلفت المالية بالاستيفاء وذلك فعل انشاه المستوفى باختياره بعدما دخل المبيع فى ضمان المشترى فيقتصر الفوات على زمان وجود الاستيفاء فلا ينتقض به التسليم وكان هذا بمنزلة مالو سلمه زانيا فجلد عند المشترى ومات منه لم يرجع بالثمن لاقتصار الفوات على زمان الجلد كذا هذا بخلاف ماذا استحق المبيع بملك اوحق رهن اودين لان المستحق هناك هو الذى تناوله البيع وهو المالية فينتقض به قبض المشترى من الاصل * وبخلاف ماذا غصب عبدا ثم رده حلال الدم فقتل عند المولى حيث يرجع بالقيمة لان الرد لايتم مع قيام سبب العقوبة لانه رد على سبيل الخروج من عهدة الغصب وذلك باعادة يده كما كانت قبل الغصب فكان سقوط الضمان بهذا الرد موقوفا على سقوط حكم هذا السبب الطارى عند الغاصب فاذا لم يسقط عدم الرد المستحق عليه الذى يبرئه عن عهدة الضمان فبقى تحته فاما التسليم بحكم الشراء فقد تم مع السرقة والقصاص لانه عيب قبل الاستيفاء بالاجماع والعيب لايمنع تمام القبض والرجوع بالثمن انما يكون بالانتقاض بعد التمام وذلك بالفوات والفوات كان بسبب بعد القبض فلا ينتقض به القبض (فان قيل) يشكل على هذا الفرق ماذا رد المغصوبة حاملا فهلكت بالولادة حيث يرجع بالنقصان لابالقيمة عندهما كالوسلم المبيعة حاملا فهلكت عند المشترى بالولادة يرجع بالنقصان لابالثمن بالاتفاق فلم يفرقا بين الغصب والبيع فى الحمل وفرقا بينهما فى الجناية (قلنا) لان الاصل فى الحمل هو السلامة والهلاك مضاف الى الم الطلق الذى هو حادث وليس بمضاف الى الانعلاق الذى كان فى يد الغاصب فلا يبطل به حكم الرد كالوحمت الجارية عند الغاصب ثم ردها فهلكت لم يضمن الغاصب الا النقصان بالاتفاق لان الهلاك لم يكن بالسبب الذى كان عند الغاصب انما كان ذلك لضعف الطبيعة من دفع اثار الحمى المتوالية وذلك لايحصل باول الحمى الذى كان عند الغاصب وان ذلك غير موجب لما كان بعده * وابو حنيفة رحمه الله يقول زالت يد المشترى عن المبيع بسبب كانت ازالتها به مستحقة فى يد البايع فيرجع بالثمن كالو استحقه مالك او مرتهن او صاحب دين وهذا لان الازالة لما كانت مستحقة قبل قبض المشترى ينتقض به قبض المشترى من الاصل فكأنه لم يقبضه وانما قلنا ذلك لان القتل بسبب الردة مستحق لايجوز تركه وبسبب القصاص مستحق فى حق من عليه الا ان ينشئ من له حق عفوا باختياره البيع وان كان يرد على المالية ولكن استحقاق النفس بسبب القتل والقتل متلف للمالية فى هذا المحل فكان فى معنى علة العلة وعلة العلة تقام مقام العلة فى الحكم فمن هذا الوجه المستحق كانه المالية * ولانه لاتصور لبقاء المالية فى هذا المحل بدون النفسية وهى مستحقة بالسبب الذى كان عند البايع فيجعل

ذلك بمنزلة استحقاق المالية لان مالاينفك عن الشئ بحال فكأنه هو الاان استحقاق النفسية في حكم الاستيفاء فقط وانعقاد البيع صحيحا وراء ذلك واذا ماتت في يد المشترى فلم يتم الاستحقاق في حكم الاستيفاء فلهذا هلك في ضمان المشترى واذا قتل فقد تم الاستحقاق * ولا يبعدان يظهر الاستحقاق في حكم الاستيفاء دون غيره كملك الزوج في زوجته وملك من له القصاص في نفس من عليه القصاص لايظهر الا في حكم الاستيفاء حتى اذا وطئت المنكوحة بشبهة كان العقر لها واذا قتل من عليه القصاص خطاء كانت الدية لورثته دون من له القصاص * وهذا بخلاف الزنا فان بزناء العبد لايصير نفسه مستحقة اذ المستحق عليه ضرب مولم واستيفاء ذلك لاينافي المالية في المحل والتلف حصل لخرق الجلاد اولضعف المجلود فلم يكن مضافا الى الزنا بوجه * واذا اشتراه وهو يعلم بحل دمه ففي اصح الروايتين عن ابي حنيفة رحمه الله يرجع بالثمن ايضا اذا قتل عنده لان هذا بمنزلة الاستحقاق وفي الرواية الاخرى قال لايرجع لان حل الدم من وجه كالاستحقاق ومن وجه كالعيب حتى لايمنع صحة البيع فلشبهه بالاستحقاق قلنا عند الجهل به يرجع بجميع الثمن ولشبهه بالعيب قلنا لايرجع عند العلم بشئ لانه انما جعل كالاستحقاق لدفع الضرر عن المشترى وقد اندفع حين علم به * فاما الحامل فهنالك السبب الذى كان عند البائع يوجب انفصال الولد لاموت الام بل الغالب عند الولادة السلامة فهي مثل الزاني اذا جلد * وليس هذا كالغصب لان الواجب على الغاصب فسخ فعله وهو ان يرد المغصوب كما غصب ولم يوجد ذلك حين ردها حاملا وههنا الواجب على البائع تسليم المبيع كما اوجبه العقد وقد وجد ذلك ثم ان تلف بسبب كان الهلاك به مستحقا عند البائع ينتقض قبض المشترى فيه وان لم يكن مستحقا لاينتقض قبض المشترى فيه والله اعلم كذا في المبسوط والاسرار * واذا حققت ماذكرنا علمت ان قوله اوالدين راجع الى المسئلتين وان الخلاف المذكور مختص بتسليم المبيع مشغولا بالجناية وفي لفظ الكتاب اشارة اليه حيث قيل انتقض التسليم عنده وعندهما هذا تسليم كامل والتسليم يستعمل في العقد لافي الغصب وانما يستعمل فيه الرد لانه يقتضى مسابقة الاخذ ولهذا قال الشيخ في مسئلة الغصب فرده مشغولا وفي مسئلة البيع او تسليم المبيع فعلم باستعمال لفظة التسليم ان الخلاف في البيع دون الغصب اذ لو كان فيهما لقيل انتقض الرد والتسليم وهذا رد وتسليم كامل * وقوله اذا هلك في ذلك الوجه اشارة الى ان مسئلة الدين خارجة عن الخلاف ايضا لان الهلاك انما يتحقق في الجناية لافي الدين وانما يتحقق فيه البيع حيث قيل هلك ولم يقل هلك او بيع علم ان مسئلة الدين على الوفاق * وقوله تسليم كامل اى تام اراد به انه ليس بموقوف كما قاله ابو حنيفة رحمه الله لا انه اداء كامل اذ العيب يمنع الكمال في الاداء كما ذكرنا قوله (واداء الزيوف) هو جمع زيف اى مردود يقال زافت عليه دراهمه اى صارت مردودة عليه لغش ودرهم زيف وزائف ودراهم زيوف وزيف وهو دون النبهرج في الرداءة لان الزيف ما رده بيت المال ولكنه يروج فيما بين التجار والنبهرج ما يرده التجار وربما

عند القابض بطل حقه اصلا لانه لما كان اداء باصله صار مستوفيا وبطل الوصف لانه لا مثل له صورة ولا معنى ولم يجز ابطال الاصل للوصف اذ الانسان لايضمن لنفسه واستحسن ابو يوسف واوجب مثل المقبوض احياء لحقه في الوصف

تسامح فيه بعضهم * واذا وجب على المديون دراهم جياد فادى زيوفا مكانها فهو اداء قاصر لوجود تسليم اصل الواجب اذالزيوف من جنس الدراهم ولهذا لوتجوز بها فى السلم والصرف تجوز مع ان الاستبدال فيهما حرام قبل القبض ولكنه قاصر لفوات الوصف وهوالجودة * ثم اذا كان قائما فى يد رب الدين ولم يكن علم بالزيافة حالة القبض كان له ان يفسخ الاداء ويطالبه بالجياد احياء لحقه فى الوصف وفى الصرف والسلم يشترط مجلس العقد * واذا هلك عنده بطل حقه فى الجودة عند ابى حنيفة ومحمد رح فلا يرجع بشئ على المديون وقال ابو يوسف رحمه الله له ان يرد مثل المقبوض ويطالبه بالجياد * لهما ان استيفاء الحق قدرا حصل بالزيوف لانها من جنس حقه مساوله قدرا وانمابقى حقه فى الجودة التى لامثل لها ولاقيمة ولايمكن تداركها الابضمان الاصل ولاسبيل اليه لان القضاء بالضمان على القابض حقاله ممتنع اذ الانسان لايضمن لنفسه وكيف يضمن وقد ملكه ملكا صحيحا بالقبض * وحقا لغيره ولا طالب له ممتنع ايضا فاذا تعذر التدارك سقط للعجز وهذا هوالقياس * واستحسن ابو يوسف رحمه الله فقال يضمن مثل ماقبض ليحيي حقه فى الجودة لان حقه مراعى فى الوصف كما فى القدر ولوكان المقبوض دون حقه قدرا لم يسقط حقه فى المطالبة بقدر النقصان فكذا اذا كان دون حقه وصفا الاانه تعذر عليه الرجوع بالقيمة لتأديته الى الربوا فيرد مثل المقبوض كما يرد عينه اذا كان قائما لان مثل الشئ يحكى عينه * وانمايصير الزيوف حقا له اذا اسقط حقه فى الجودة فاما اذا لم يسقط فهى غير حقه وتضمين الانسان لنفسه انمايبطل لعدم الفائدة وقد حصل ههنا فائدة عظيمة وهى تدارك حقه فى الصفة فيصح * نظيره شراء الانسان مال نفسه باطل واذا تضمن فائدة صح وهوان يشترى مال المضاربة اوكسب عبده المأذون المديون اوماله مع مال غيره فكذا هذا كذا فى شرح الجامع الصغير للمصنف وشمس الائمة رحمهما الله * (وقوله اذا لم يعلم به ليس بشرط لكونه اداء قاصرا كما يدل عليه سياق الكلام بل هواداء قاصر علم به اولم يعلم لكنه شرط لصحة رد العين اذا كانت قائمة ورد المثل اذا كانت هالكة عند ابى يوسف فانه اذا علم به عند القبض ليس له ذلك بالاتفاق * ولهذا اى ولكونه اداء باصله * لانه لامثل له اى للوصل منفردا عن الاصل ولم يجز ابطال الاصل اى اصل الاداء * للوصف اى لاجل الوصف الذى هوتبع وهذا جواب عن كلام ابى يوسف * ثم الفرق لمحمد رحمه الله بين هذه المسئلة وبين مسئلة الزكوة التى تقدمت انه امكن تضمين الوصف هناك لان سقوطه للاحتراز عن الربوا وانه لايجرى بين المولى وعبده وههنا لايمكن تضمين الوصف لجريان الربوا فيمابين العباد فلهذاوافق ابا حنيفة * والفرق لابى يوسف رحمه الله بينهما ان ماقبضه الفقير فى مسئلة الزكوة لايمكن ان يجعل مضمونا عليه لانه انمايقبضه فى الحكم كفاية له من الله تعالى لامن المعطى وبدون رد المثل يتعذر اعتبار الجودة منفردة عن الاصل ولهذا لوكان المقبوض قائما لايتمكن من الرد وطلب الجياد وكذا

والاداء الذى هو فى معنى القضاء مثل ان يتزوج رجل امراة على ابيها وهو عبد فاستحق وجبت قيمته فان لم يقض بقيمته حتى ملك الزوج الاب بوجه من الوجوه لزمه تسليمه الى المرأة لانه عين حقها فى المسمى الا انه فى معنى القضاء لان تبدل الملك اوجب تبدلا فى العين حكما فكان هذا عين حقها فى المسمى لكن بمعنى المثل ولهذا قلنا ان الزوج اذا ملكه لايملك ان يمنعها اياه لانه عين حقها ولهذا قلنا انه لايعتق حتى يسلمه اليها او يقضى به لها لانه مثل من وجه فلا تملك قيمته الا بالتسليم ولهذا قلنا اذا اعتقه الزوج اوكاتبه او باعه قبل التسليم صح لانه مثل من وجه وعليه قيمته ولهذا قلنا اذا قضى بقيمته على الزوج ثم ملكه الزوج ان حقها لايعود اليه وهذه الجملة فى نكاح كتاب الجامع مذكور

ليس له ولاية المطالبة عن الغنى ان لم يؤد اليه شيئا وههنا رب الدين يتمكن من مطالبته اصلا ووصفا بطريق الجبر فامكن ان يجعل المقبوض مضمونا بالمثل احيا لحقه قوله (والاداء الذى هو فى معنى القضاء) الى آخره * رجل تزوج امرأة على ابيها عتق الاب لان المهر يملك بنفس العقد كالبضع * فان استحق الاب بقضاء بطل ملكها وبطل عتقه وعلى الزوج قيمته لانه سمى مالا وعجز عن تسليمه فيجب قيمته كما اذا تزوجها على عبد الغير ابتداء فان لم يقض بقيمته حتى ملك الزوج الاب اى ابا المرأة واللام للعهد * بوجه من الوجوه اى بشراء اوهبة او ميراث اونحوها * لزم الزوج تسليم العبد الى المرأة حتى لو امتنع عنه بعد طلب المرأة يجبر على التسليم * ولو اراد ان يدفعه اليها فابت من القبول تجبر عليه ايضا لان هذا اداء لعين مااستحق بالتسمية فى العقد وكونه ملك الغير لايمنع صحة التسمية وثبوت الاستحقاق بها على الزوج الاترى انه تلزمه القيمة اذا تعذر التسليم وليس ذلك الا لاستحقاق الاصل * فرق بين هذا وبين مااذا باع عبدا فاستحق العبد بقضاء ثم اشتراه البايع من المستحق لايجبر البايع على تسليمه الى المشترى لان بالاستحقاق ظهر ان البيع توقف على اجازة المستحق وقد بطل برده فاذا انفسخ البيع لايجبر البايع على التسليم اما الموجب لتسليم العبد ههنا فقائم وهو النكاح لانه لاينفسخ باستحقاق المهر كما لاينفسخ بهلاكه فاذا قدر على تسليم العبد يلزمه * الا انه فى معنى القضاء لان تبدل الملك بمنزلة تبدل العين فكان هذا غير ما وجب تسليمه بالعقد حكما * والدليل عليه ان عايشة رضى الله عنها قالت دخل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم والبرمة تفور بلحم فقرب اليه خبز وادام من ادم البيت فقال عليه السلام الم ار برمة فيها لحم قالوا بلى ولكن ذلك لحم تصدق به على بريرة وانت لاتأكل الصدقة قال هو عليها صدقة ولنا هدية كذا فى المصابيح فجعل اختلاف السبب بمنزلة اختلاف العين * ولا يقال كيف يصح هذا والصدقة لاتحل لبنى هاشم ومواليهم * لانا نقول انها كانت مولاة عايشة وهى من بنى تيم لا من بنى هاشم كيف وكان ذلك التصدق تطوعا بدليل كونه لحما وحرمته مختصة بالنبى عليه السلام * وتصدق ابو طلحة بحديقة له على امة ثم ماتت فورثها منها فسئل عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان الله تعالى قبل منك صدقتك ورد عليك حديقتك * ولان بتبدل الوصف يتغير حكم العين حسا وشرعا كالخمر اذا تخللت تغير حكمها الطبيعى من الحرارة الى البرودة ومن الاسكار الى عدمه وحكمها الشرعى من الحرمة الى الحل وقد يتغير بتبدله حل التصرف الثابت للبايع الى الحرمة وحرمته الثابتة للمشترى الى الحل ايضا فيجوز ان يجعل العين باعتباره بمنزلة شئ آخر * واذا ثبت هذا كان هذا التسليم من الزوج اداء مال من عنده مكان مااستحق عليه فكان شبيها بالقضاء من هذا الوجه * ولهذا اى ولكون العبد عين المسمى فى العقد حقيقة قلنا لايملك الزوج ان يمنعها اياه اى العبد لانه عين حقها * ولهذا اى ولكونه غير المسمى حكما قلنا انه لايعتق قبل التسليم اليها او القضاء به لها لانه لما كان ملحقا بالمثل كان ملكا للزوج قبل التسليم والقضاء فلايعتق عليها * والفقه فيه ان العقد حال

وقوعه لم يقع تمليكا للعبد لان تمليك مال الغير لايصح وانما وقع تمليكا لمثل مالية العبد فى الذمة فكان المهر مثل ماليته الا ان مالية العبد مثلا فى ذمته حقيقة ومالية محل آخر ليست كذلك لانها تكون مثلا للمهر بالحزر والظن فتى امكن تسليم عين العبد لايصار الى غيره لانه اعدل من القيمة واذا ثبت هذا لايكون العبد ملكا لها قبل التسليم او القضاء * ولهذا اى ولكونه غير المسمى حكما قلنا اذا تصرف الزوج فيه باعتاق او كتابة او بيع او هبة قبل التسليم والقضاء نفذ تصرفاته لانها صادفت ملك نفسه * وكان ينبغى ان ينقض التصرفات التى يحتمل النقض كالبيع والهبة لتعلق حق المرأة بعين العبد كالمشترى اذا تصرف فى الدار المشفوعة والراهن اذا تصرف فى المرهون وانما لاتنقض لانها لو نقضت بطل حق الزوج فى التصرف لا الى خلف ولو لم تنقض بطل حق المرأة الى خلف وهو القيمة والابطال الى خلف اهون فكان اولى بالتحمل بخلاف مسئلة الشفيع لان ثمة لو نقض بطل حق المشترى الى خلف وهو الثمن ولو لم ينقض بطل حق الشفيع اصلا وفى الرهن لاينقض تصرفاته بل يؤخر الى ان يفك الرهن كذا فى الجامع لشمس الاسلام رحمه الله * ولهذا اى ولكون العبد غير المسمى فى الحكم قلنا اذا قضى القاضى بقيمته بعد الاستحقاق ثم ملكه الزوج لم يعد حقها الى العين فلا يجبر الزوج على التسليم ولا المرأة على القبول لان الحق نقل من العين الى القيمة بالقضاء وتقرر به فانقطع الحق عما له حكم المثل كمن غصب شيئا له مثل من جنسه فهلك عنده ثم انقطع مثله فقضى القاضى عليه بالقيمة ثم جاء اوانه لم يعد حقه الى المثل ولو كان العبد بعد الدخول فى ملك الزوج حكم عين المسمى من كل وجه لعاد حقها فيه اذا كان القضاء بالقيمة بقول الزوج مع اليمين كما فى المغصوب اذا عاد من اباقه بعد قضاء القاضى بالقيمة للمغصوب منه بقول الغاصب مع يمينه والله اعلم قوله (ويتصل بهذه الجملة) اى بما ذكرنا من اقسام الاداء يتصل مسئلة مبنية على الاداء وهى ان من غصب طعاما فقدمه الى مالكه واباحه اكله فاكله وهو لايعلم به او غصب ثوبا فكساه رب الثوب فلبسه حتى تخرق ولم يعرفه يبرأ الغاصب عن الضمان عندنا وفى احد قولى الشافعى رحمه الله لايبرأ وهذا اذا لم يحدث فيه ماينقطع حق المالك فان احدث فيه ماينقطع حقه بان كان دقيقا فخبزه ثم اطعمه او لحما فشواه ثم اطعمه او تمرا فنبذه وسقاه او ثوبا فقطعه وخاطه قميصا وكساه لايبرأ عن الضمان بالاتفاق لانه ملكه بهذه التصرفات عندنا ولو وهبه وسلمه اليه او باعه منه وهو لايعلم به او اكله المالك من غير ان يطعمه الغاصب يبرأ عن الضمان بالاتفاق هكذا ذكر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله له انه ماأتى بالرد المأمور به فانه غرور منه والشرع لايأمر بالغرور والغاصب لايستفيد البراءة الا بالرد المأمور به فاذا لم يوجد صار ضامنا * ولانه ما اعاده الى ملكه كما كان لان المباح له الطعام لايصير مطلق التصرف فيما ابيح له فكان فعله قاصرا فى حكم الرد فلو جعلنا هذا ردا تضرر به المغصوب منه لانه اقدم على الاكل بناء على خبزه انه اكرم ضيفه ولو علم انه ملكه ربما لم يأكله وحمله الى عياله فاكله معهم فلدفع الضرر عنه بقى الضمان على

ويتصل بهذا الاصل ان من غصب طعاما فأطعمه المالك من غير ان يعلمه لم يبرأ عند الشافعى

الغاصب كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله * فالنكتة الاولى تشير الى ان الاداء لم يوجد والثانية تشير الى انه وجد قاصرا ولكنه لم يعتبر نفيا للغرور * وحجتنا فى ذلك ان الواجب على الغاصب نسخ فعله وقد تحقق ذلك اما من حيث الصورة فلانه وصل الى يد المالك وبه ينعدم ما كان فائتا واما من حيث الحكم فلانه صار متمكنا من التصرف حتى لو تصرف فيه نفذ تصرفه غير انه جهل بحاله وجهله لا يكون مبقيا للضمان فى ذمة الغاصب مع تحقق العلة المسقطة كما ان جهل المتلف لا يكون مانعا من وجوب الضمان عليه عند تحقق الاتلاف اذا كان يظن انه ملكه * واما الغرور فثابت ولكن الغرور بمجرد الخبر لا يوجب حكما كمن عرف بسراق فى الطريق فاخبر ان الطريق امن فخرجوا فقطع عليهم لا يضمن الغار شيئا وانما المعتبر منه ما يوجد فى ضمن عقد ضمان كما فى ولد المغرور ولم يوجد ذلك فان الغاصب المضيف ما شرط لنفسه عوضا * ولان اكثر ما فى الباب ان لا يكون فعل الغاصب هو الرد المأمور به ولكن تناول المغصوب منه عين المغصوب كاف فى اسقاط الضمان عن الغاصب الا ترى انه لو جاء الى بيت الغاصب واكل ذلك الطعام بعينه وهو يظن انه ملك الغاصب برئ الغاصب من الضمان فكذلك اذا اطعمه الغاصب اياه كذا فى المبسوط قوله (ليس باداء مأمور به) اذ لا بد للمأمور به من ان يكون حسنا والغرور قبيح منهى عنه فكيف يكون مأمورا به * اذ المرء لا يتحامى اى لا يجتنب ولا يحترز فى العادات عن مال الغير فى موضع الاباحة لان المانع من التصرف فى مال الغير الحرمة الشرعية او المنع الحسى فاذا زال ذلك بالاباحة لا يبالى باتلافه بخلاف مال نفسه فانه يحترز عن اتلافه اشد الاحتراز ابقاء له على نفسه واذا كان كذلك كان التلف مضافا الى الغرور لا الى فعله فبقى الضمان على الغار * فبطل معنى الاداء اى بطل ايصاله الى المالك حقيقة ردا للغرور المنهى عنه * وحاصل هذا الدليل ان ما صدر عنه ليس باداء لكونه غرورا * وقوله ولو كان قاصرا لتم بالهلاك جواب عن نكتة للشافعى لم تذكر فى الكتاب وهى ما ذكرنا ان الغاصب ازال يدا مطلقة لجميع التصرفات وما اعاد بتقديم الطعام اليه الا يد اباحة فكان هذا اداء قاصرا فلا ينوب عن الكامل فاجاب وقال لو كان قاصرا كما زعمت لتم بالهلاك كما فى اداء الزيوف عن الجياد مع انا لا نسلم انه قاصر بل هو كامل لانه ايصال الحق الى مالكه اصلا ووصفا * وقوله ما اعاد الا يد اباحة قلنا جهة الاباحة ساقطة بالاجماع لانه لا يتصور فى حق المالك الا جهة الملك فاما الخلل الذى ادعاه الخصم وهو الغرور الذى تضمنه هذا الاداء فانما وقع بجهل المالك والجهل اى جهل المالك لا يبطل الاداء الصادر من الغاصب اذ علم المالك ليس من شرائط صحة الاداء كما ذكرنا وكفى بالجهل عارا لانه نقيصة فان الرجل يعير به فوق تعييره بنقصان اعضائه فكيف يصلح عذرا فى تبديل اقامة الفرض اللازم وهو الرد الى المالك يعنى تسليم هذا العين الى المالك فرض على الغاصب وقد اتى به بجهله بان هذا ملكه لا يصلح مبطلا له * الا ترى ان المغصوب لو كان عبدا فقال الغاصب للمالك اعتق هذا العبد فقال اعتقته وهو لا يعلم انه عبده ينفذ عتقه ولا يرجع على الغاصب

لانه ليس باداء مأمور به لانه غرور اذ المرء لا يتحامى فى العادات عن مال غيره فى موضع الاباحة والشرع لم يأمر بالغرور فبطل الاداء نفيا للغرور فصار معنى الاداء لغوا ردا للغرور * قلنا نحن هذا اداء حقيقة لانه عين ماله وصل الى يده ولو كان قاصرا لتم بالهلاك فكيف لا يتم وهو فى الاصل كامل فاما الخلل الذى ادعاه فانما وقع لجهله والجهل لا يبطله وكفى بالجهل عارا فكيف يكون عذرا فى تبديل اقامة الفرض اللازم

بشئ وكذا البايع لوقال للمشترى اعتق عبدى هذا واشار الى المبيع فاعتقه المشترى ولم يعلم بانه عبده صح اعتاقه ويجعل قبضا ويلزمه الثمن لانه اعتق ملكه وجهله بانه ملكه لايمنع صحة ماوجد منه فكذا هذا * وقوله والعادة المخالفة للديانة الصحيحة لغوجواب عن قوله المرء لايتحامى فى العادات عن مال الغير يعنى العادة انما تعتبر اذالم يكن مخالفة الديانة الصحيحة وقيد بالصحيحة احترازا عن ديانات اهل الاهواء والمتقشفة ونحوها فان العادة المخالفة لهالايعتبر وماذكرت من العادة مخالفة للديانة الصحيحة لان مقتضى الاسلام ان لايرغب فى مال الغير وان يحب لاخيه المسلم مايحب لنفسه. قال عليه السلام * والذى نفسى بيده لايؤمن عبد حتى يحب لاخيه مايحب لنفسه* فكمايكره اتلاف مال نفسه مع كونه مطلق التصرف فيه فكذلك ينبغى ان يكره اتلاف مال الغير * وروى عن بعض الكبار انه قال وقع حريق بالليل فخرجت انظر الى دكانى فقيل لى الحريق بعيد من دكانك فقلت الحمدلله ثم قلت فى نفسى هب انك نجوت من البلاء الاتهتم للمسلمين مانتهم لنفسك فانااستغفرالله من قولى الحمدلله منذ ثلاثين سنة * واذا كان كذلك كانت العادة المخالفة لهذه الديانة غير معتبرة فلاتصلح ناقضة للاداء الموجود حقيقة فى القضاء بمثل معقول فى حقوق العباد قوله (كامل وقاصر) قيل هذا التقسيم يجرى فى حقوق الله تعالى ايضا فان قضاء الفائتة بالجماعة قضاء بمثل معقول كامل وقضاؤهامنفردا قضاء بمثل معقول قاصر كافى الاداء فصارت الاقسام بهذا الاعتبار اربعة عشر * ويحتمل ان لايجرى هذا التقسيم فيهالان صفة القصور فى المثل انماتثبت اذاتحقق الوجوب فى الصفة ليتمكن بفواتهاقصور فيه كمافى الاداء ولم يتحقق هنالان وصف الجماعة ليس بلازم فى القضاء لان اللزوم فيه يبتنى على صيرورة الواجب دينافى الذمة وبعدالفوات لايصير وصف الجماعة دينافى الذمة بالاجماع بل الدين اصل الصلوة لاغير فبفوات هذا الوصف لايمكن قصور فى المثل بل القضاء منفردا مثل كامل والقضاء بجماعة اكمل منه فكانت الاقسام بهذا الاعتبار ثلاثة عشر * وهذا بخلاف الاداء فان فوات هذا الوصف يوجب قصورافيه لانه ثبت له فيه شبه الوجوب من حيث انه سنة مؤكدة ولكن اثره يظهر فى الفعل حتى سقط به التخيير بين الفعل والترك بترجح جانب الفعل على سبيل التأكيد دون صيرورته دينافى الذمة لانه ليس بواجب حقيقة فلشبه الوجوب يثبت القصور فى الاداء بفواته ولعدم الوجوب حقيقة لايثبت فى القضاء وهذا لان وصف الجماعة من الشعار فيليق بالاداء الذى ينبئ عن شدة الرعاية ويجوز ان يثبت له فيه شبه الوجوب دون القضاء الذى ينبئ عن التقصير فى الامتثال ولهذا قيل كره قضاء الصلوات فى المسجد علانية وانماقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم مافاته غداة ليلة التعريس بجماعة لبقاء معنى الاداء من وجه بان مابعد الطلوع الى الزوال له حكم ماقبل الطلوع فى بعض الاحكام مثل قضاء سنة الفجر وتدارك الورد الذى فاته بالليل كماجاءت به السنة وكان ينبغى ان يكره الجماعة فى القضاء لماقلنا الاانه لما كان مبنيا على الفائت

والعادة المخالفة للديانة الصحيحة على مازعم لغو لان عين ماله وصل الى يده اما القضاء بمثل معقول فنوعان كامل وقاصر اما الكامل فالمثل صورة ومعنى وهو الاصل فى ضمان العدوان

انتفت الكراهة كما انتفى شبه الوجوب وبقي الجواز بظاهر الحديث والله اعلم قوله (وفي باب القروض) انما عد الشيخ رد المثل في باب القروض من القضاء وفي باب الديون من الاداء لان رد عين ما قبض ممكن في القرض فيصح ان يجعل رد مثله قضاء لوجود شرطه وهو تصور الاصل فاما تسليم الدين فغير ممكن فلا يصح ان يجعل تسليم العين فيه قضاء له لعدم شرطه فكان تسليم العين فيه كتسليم نفس الدين فلهذا كان من اقسام الاداء (فان قيل) ينبغي ان يكون رد المثل في القرض قضاء يشبه الاداء لان بدل القرض في حكم عين المقبوض اذ لو لم يجعل كذلك كان مبادلة الشيء بجنسه نسيئة ولهذا كان القرض في حكم الاعارة حتى لا يلزم فيه التأجيل عندنا بخلاف الديون (قلنا) بدل القرض غير المقبوض حقيقة وانما اخذ حكم المقبوض ضرورة الاحتراز عن الربوا فلا يظهر فيما وراء موضع الضرورة وهو كونه اداء كذا قيل * والاولى ان يقال كونه شبيها بالاداء لا يمنعه من ان يكون من اقسام القضاء بمثل معقول كما اشرنا اليه فيما سبق لان الشيخ قسم القضاء بالمثل المعقول مطلقا ولم يقيده بالقضاء المحض فيدخل فيه القضاء المحض وغير المحض قوله (تحقيقا للجبر) جبر الكسر جبرا اى اصلحه * فالغاصب فوت على المغصوب منه ماله صورة ومعنى فالجبر التام ان يتداركه باداء مال من عنده هو مثل للفوت عليه صورة ومعنى حتى يقوم مقام الاصل وهو المغصوب من كل وجه * فكان اى المثل صورة ومعنى * سابقا اى على المثل معنى وهو القيمة فلا يصار اليه الا عند تعذر رد الاصل صورة ومعنى * وهو مذهب عامة الفقهاء وقال نفاة القياس الواجب على الغاصب رد القيمة في جميع الاموال عند تعذر رد العين لان حق المغصوب منه في العين والمالية وقد تعذر ايصال العين اليه فيجب ايصال المالية اليه ووجوب الضمان على الغاصب باعتبار صفة المالية ومالية الشيء عبارة عن قيمته * ولكن العامة يقولون الواجب هو المثل قال الله تعالى * فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم * وتسمية الفعل الثاني اعتداء بطريق المقابلة مجازا كقوله تعالى * وجزاء سيئة سيئة مثلها * وقد ثبت بالنص ان هذه الاموال امثال متساوية قال عليه السلام * الحنطة بالحنطة مثل بمثل * الحديث فيجب رد المثل لا رد القيمة * ولان المقصود هو الجبر كما ذكرنا وذلك في المثل اتم لان فيه مراعاة الجنس والمالية وفي القيمة مراعاة المالية فقط فكان ايجاب المثل اعدل الا اذا تعذر ذلك بالانقطاع من ايدي الناس فح يصار الى المثل القاصر وهو القيمة للضرورة كذا في المبسوط قوله (فالقيمة فيما له مثل) كالمكيل والموزون والعددي المتقارب * اذا انقطع مثله اى من ايدي الناس بان لا يوجد في الاسواق وهذا بالاتفاق * وفيما لا مثل له كالحيوانات والثياب والعدديات المتفاوتة فان الواجب فيها المثل معنى وهو القيمة عند تعذر رد العين عند الجمهور * وقال اهل المدينة يضمن مثلها من جنسها معدلا بالقيمة لان فيه رعاية المماثلة صورة ومعنى اما صورة فظاهر واما معنى فلانهما عدلا قيمة فكان اولى من الدراهم التي تفوت فيها المماثلة صورة * وروى ان عايشة رضي الله

وفي باب القروض تحقيقا للجبر حتى كان بمنزلة الاصل من كل وجه فكان سابقا اما المثل القاصر فالقيمة فيما له مثل اذا انقطع مثله وفيما لا مثل له لان حق المستحق في الصورة والمعنى الا ان الحق في الصورة وقد فات للعجز من القضاء به فبقي المعنى

عنها كسرت قصعة لصفية رضى الله عنها ثم جاءت بقصعة مثل تلك القصعة فردتها واستحسن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم * وروى ان اعرابيا اتى عثمان رضى الله عنه وقال ان بنى عمك عدوا على ابلى فقطعوا البانها واكلوا فصلانها الحديث الى ان قال عبدالله بن مسعود رضى الله عنه ارى ان يأتى هذا واديه فيعطى ثمة ابلا مثل ابله وفصلانا مثل فصلانه فرضى به عثمان * وتمسك الجمهور بالحديث المشهور وهو ماروى عن النبى عليه السلام من اعتق شقصاله فى عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وهذا تنصيص على اعتبار القيمة فيما لامثل له اذ لم يقل يضمن مثله نصف عبد اخر وبان ضمان التعدى مبنى على المماثلة وهذه الاموال تتفاوت فى المالية خلقة فتعذر فيها رعاية الصورة اذ لو روعيت لفاتت المماثلة معنى فوجب رعاية المعنى الذى لاتفاوت فيه وهو القيمة بخلاف المكيلات والموزونات لانها لاتتفاوت خلقة فامكن فيها رعاية الصورة والمعنى يوضحه انه لو اشترى عشرة اقفزة حنطة بعشرة دراهم كان له ان يبيع واحدا منها مرابحة على درهم لعدم تفاوت القفزان وبمثله فى العبيد لايجوز للتفاوت الذى بينهم فلا يعرف قدر الواحد من الجملة قطعا *واما حديث عايشة فتأويله ان الرد كان على سبيل المروة ومكارم الاخلاق لاعلى طريق الضمان فقد كانت القصعتان لرسول الله عليه السلام ويحتمل ان القصعة كانت من العدديات المتقاربة *واما حديث عثمان فقد كان ذلك على سبيل الصلح لاعلى طريق القضاء بالضمان لان المتلف لم يكن عثمان والانسان غير مؤاخذ بجناية بنى عمه الا انه تبرع باداء مثل ذلك من بنى عمه لفرط ميله الى اقاربه وانتصارهم به كذا فى الاسرار والمبسوط قوله (ولهذا) اى ولكون المثل الكامل اصلا فى الباب وسابقا على القاصر قال ابوحنيفة الى آخره * والمسئلة على وجوه اما ان كان القتل بعد البرء اوقبله * واما ان كان القطع والقتل من شخص واحد اومن شخصين * واما ان كانا خطأين اوعمدين اواحدهما عمدا والآخر خطأ فان كان القتل بعد البرء فهما جنايتان على كل حال بالاتفاق * وكذا ان كان قبل البرء الا انه من شخص آخر * وكذا ان كان قبل البرء من ذلك الشخص ولكن كان احدهما عمدا والآخر خطأ * وان كانا خطأين من شخص واحد والقتل قبل البرء فهما جناية واحدة بالاتفاق * وان كانا عمدين فهما جنايتان عند ابى حنيفة رحمه الله وجناية واحدة عندهما * فتبين بماذكرنا ان قوله قطع يد رجل مقيدا بالعمد اى قطعا عمدا وان قوله ثم قتله عمدا مقيد بان يكون قبل البرء اى قتله عمدا قبل برء اليد * انه الضمير للشان اى الشان ان الولى يتخير ان شاء قطعه ثم قتله وان شاء قتله من غير قطع لان القصاص مبنى على المساواة فى الفعل والمقصود بالفعل وفى القتل بدون القطع مراعاة المساواة فى المقصود بالفعل وفيه مع القطع مراعاة المساواة فى المقصود بالفعل وصورة الفعل جميعا فيتخير الولى بينهما ولايمنع من القطع بخلاف الخطأ فالمعتبر هنالك صيانة المحل عن الاهدار لاصورة الفعل لان الخطأ موضوع عنا رحمة من

ولهذا قال ابوحنيفة رضى الله عنه فيمن قطع يد رجل ثم قتله عمدا انه يقطع ثم يقتل ان شاء الولى لانه مثل كامل واما القتل المنفرد فمثل قاصر

الشرع علينا * وقالا بل له ان يقتل وليس له ان يقطع لان القطع موقوف فى حق الحكم على السراية فاذا سرى سقط حكمه فى نفسه وصار قتلا والفعل الثانى ههنا اتمام لما توقف عليه القطع وتحقيق له بدليل ان حكمه حكم السراية بعينه فكانا جناية واحدة بخلاف ما اذا تخلل بينهما برء لان الجناية الاولى قد انتهت واستقر حكمهما بالبرء فيكون الثانية انشاء جناية اخرى الاترى انهما لو كانا خطأين وتخلل برء بينهما تجب دية ونصف كما لو حلا بشخصين * وبخلاف ما اذا كان الجانى اثنين لان الفعل من الاول لم يتوقف على ان يصير بالسراية فعلا مضافا الى شخص آخر فلا يمكن جعل الثانى اتماما للاول * وبخلاف ما اذا كان احدهما عمدا والآخر خطأ لان صفة الفعل يختلف باختلاف الموجب لان باختلاف صفة الفعل يختلف الموجب فلا يمكن جعل الثانى اتماما للاول كما اذا اختلف الفاعل او محل الفعل * وايضاح جميع ما ذكرنا فى فصل الخطأ انه لو قطع يده ثم قتله قبل البرء لا تجب الا دية واحدة فكذا ههنا وقلنا هذا اى القتل بعد القطع قبل البرء * هكذا اى تحقيق لموجب القطع كما ذكرتم فكانا جناية واحدة ولكنه من طريق المعنى والمقصود فاما من طريق الصورة فلا لان الفعل متعدد * وقوله فى باب جزاء الفعل اشارة الى ما ذكرنا من الفرق ان الواجب فى باب القصاص جزاء الفعل فانما يقتل نفوس بنفس واحدة لتعدد الافعال بخلاف الخطأ فان الواجب فيه بدل الفائت فان جماعة او قتلوا واحدا خطأ لم تجب الا دية واحدة وههنا قد تعدد الفعل فيجوز ان يتعدد الجزاء قوله الاترى انه يصلح ماحيا اثر القطع كما يصلح محققا يعنى ان القتل بعد القطع كما يصلح اتماما للفعل الاول من وجه فكذلك يصلح ماحيا له بمنزلة البرء من حيث ان المحل يفوت به ولا تصور للسراية بعد فوات المحل والقتل بنفسه علة صالحة للحكم وهو ازهاق الروح فوق الاول لانه ليس يؤدى الى الازهاق لا محالة بل الغالب فيه عدمه فيصلح ان يكون الحكم مضافا الى القتل ابتداء الاترى ان القاتل لو كان غير القاطع كان القصاص فى النفس على الثانى خاصة ولو كان محققا لا محالة لوجب القصاص عليهما ويؤيده قوله تعالى * وما اكل السبع الا ما ذكيتم * جعل الذكاة قاطعة للسراية والا لما حل المذكى بعد جرح السبع * ولهذا قلنا اذا رمى الى صيد تاركا للتسمية عمدا وجرحه ثم ادركه وذكاه حل فعلم ان الفعل الثانى يصلح ماحيا كما يصلح محققا فلهذا خيرناه بين الوجهين قوله (ولهذا قلنا) اى ولكون المثل الكامل اصلا فى ضمان العدوان وسابقا على القاصر قلنا اذا انقطع المثل فى المثلى يعتبر القيمة وقت القضاء عند ابى حنيفة رحمه الله لان التحول الى القيمة انما يتحقق وقت القضاء اذ المثل هو الواجب فى الذمة قبله وهو مطالب به حتى لو صبر الى مجئ اوانه كان له ان يطالبه بالمثل وانما يتحول الى القيمة بالعجز وذلك وقت القضاء بخلاف ما اذا كان المغصوب او المستهلك مما لا مثل له لان الواجب هناك وان كان هو المثل عند ابى حنيفة ولكنه غير مطالب باداء المثل بل هو مطالب باداء القيمة باصل السبب فيعتبر قيمته

وقالا بل يقتله ولا يقطعه لان القتل بعد القطع تحقيق لموجب القطع فصار امر الجناية يؤل الى القتل وقلنا هذا هكذا من طريق المعنى فامامن طريق الصورة فى باب جزاء الفعل فلا الاترى ان القتل قد يصلح ماحيا اثر القطع كما يصلح محققا لانه علة مبتداة صالحة للحكم فوق الاول فخيرناه بين الوجهين ولهذا لا يضمن المثلى بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة عند ابى حنيفة رضى الله عنه لان المثل القاصر لا يصير مشروعا مع احتمال الاصل ولا ينقطع الاحتمال

عند ذلك * وابو يوسف رحمه الله يقول لما انقطع المثل فقد التحق بما لا مثل له في وجوب اعتبار القيمة والخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل وذلك الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب * ومحمد رحمه الله يقول اصل الغصب اوجب المثل خلفا عن رد العين وصار ذلك دينا في ذمته فلا يوجب القيمة ايضا لان السبب الواحد لا يوجب ضمانين ولكن المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع عن ايدي الناس فيعتبر قيمته باخر يوم كان موجودا فيه فانقطع كذا في المبسوط بقوله (ولهذا لم يضمن منافع الاعيان الى آخره) اي ولكون المثل الكامل او القاصر شرطا في القضاء قلنا لا يضمن المنافع بالاعيان لانها ليست بمثل للمنافع لا كاملا ولا قاصرا * او معناه ولكون العجز مسقطاً للضمان في حقوق العباد كما في حقوق الله تعالى فانه لو غصب زوجة انسان او ولده وهلك عنده لا يجب الضمان للعجز قلنا لا يضمن المنافع بالاتلاف للعجز عن تسليم المثل * واعلم بان المنافع لا تضمن بالغصب ولا بالاتلاف عندنا وقال الشافعي تضمن بهما وصورة الغصب ان يمسك العين المغصوبة مدة ولا يستعملها وصورة الاتلاف ان يستعملها بان يستخدم العبد او يركب الدابة او يسكن البيت * ثم الخلاف في مسئلة الغصب ليس بناء على الاصل المذكور بل هو بناء على الاختلاف في زوائد الغصب فانها ليست بمضمونة على الغاصب عندنا لان الغصب هو ازالة اليد المحقة باثبات يد المبطلة ولا يتصور الازالة في الزوائد لحدوثها في يد الغاصب فكذلك المنافع اذ هي زوائد تحدث في العين شيئا فشيئا وعنده هي مضمونة لان الغصب ليس الا اثبات اليد المبطلة وقد يتحقق ذلك في الزوائد فكذلك المنافع لان اليد تثبت على المنفعة كما تثبت على العين * فاما الخلاف في الاتلاف فبناء على الاصل المذكور وهو القدرة على المثل وعدمها لا على اثبات اليد وازالتها الا ترى ان الزوائد تضمن بالاتلاف بلا خلاف فتحقق بما ذكرنا ان الشيخ انما قيد بقوله بالاتلاف احترازا عن الغصب وبقوله بطريق التعدي احترازا عن الاتلاف بالعقد كالاجارة والعارية * ثم منافع الحر مضمونة بالاتلاف عنده قولا واحدا حتى لو استسخر حرا واستعمله لزمه اجر المثل وغير مضمونة بالغصب في قول حتى لو استولى عليه وحبسه حتى تعطلت منافعه لا يلزمه شئ لان منافع الحر تحت يده ولا يد لغيره عليه كثياب بدنه بخلاف العبد * وجه قول الشافعي رحمه الله في مسئلة الاتلاف ان المنافع اموال متقومة فتضمن بالاتلاف كالاعيان * وانما قلنا انها اموال بدليل الحقيقة والعرف والحكم * اما الحقيقة فلان المال غير الادمي خلق لمصالح الادمي والمنافع منا او من غيرنا بهذه الصفة وكيف لا والمصلحة في التحقيق تقوم بمنافع الاشياء لا بذواتها والذوات يصير متقومة ومالا بمنافعها اذ كل شئ لا منفعة فيه لا يكون مالا فكيف يسقط حكم المالية والتقوم عنها * واما العرف فلان الاسواق انما تقوم بالمنافع والاعيان جميعا فان الحجر والخانات انما بنيت للتجارة وقد يستأجر المرء جملة ويواجر متفرقا لابتغاء الربح كما يشترى جملة ويبيع متفرقا * واما الحكم فلانها في الشرع عدت اموالا متقومة حتى صلحت مهرا وورد العقد عليها وضمنت بالمال في العقود الصحيحة والفاسدة

الا بالقضاء ولهذا لا يضمن منافع الاعيان بالاتلاف بطريق التعدي لان العين ليس بمثل لها صورة ولا معنى اما الصورة فلا شك فيها واما المعنى فلان المنافع اذا وجدت كانت اعراضا لا تبقى زمانين وليس للاتبقى زمانين صفة التقوم لان التقوم لا يسبق الوجود وبعد الوجود التقوم لا يسبق الاحراز والاقتناء والاعراض لا يقبل هذه الا وصاف

بالاجماع والعقد لايجعل ماليس بمال مالا ولا ماليس بمتقوم متقوما كورود العقد على الميتة والخمر واذا ثبت انها اموال متقومة وقد تحقق اتلافها الا ان الانتفاع بالشئ اتلاف لمنافعه تكون مضمونة عليه * ولعلمائنا رحمهم الله في نفي المماثلة بين المنفعة والعين طريقان * احدهما نفيها بنفي المالية والتقوم عن المنفعة اصلا * وثانيهما باثبات التفاوت في المالية بينهما * بيان الاول ان المنفعة ليست بمال ولا بمتقومة فلا تضمن بالاتلاف بالمال كالميتة والخمر وذلك لان صفة المالية للشئ بالتمول والتمول عبارة عن صيانة الشئ وادخاره لوقت الحاجة لا عن الانتفاع بالاتلاف فان الاكل لايسمى تمولا والمنافع لاتبقى وقتين بل كما توجد تتلاشى فكيف يرد عليها التمول وكذا التقوم الذي هو شرط الضمان ومبناه لايسبق الوجود فان المعدوم لايوصف بانه متقوم اذ المعدوم ليس بشئ وبعد الوجود التقوم لايسبق الاحراز كالصيد والحشيش والاحراز لايتحقق فيما لايبقى زمانين فكيف يكون متقوما * ولا يقال المنافع توجد محرزة ضرورة احراز ما قامت هي به * لانا نقول ان ذلك يوجب انها يكون محرزة للغاصب لا للمغصوب منه واحراز الغاصب لايوجب الضمان عليه كما في زوائد الغصب ليست بمضمونة عندنا ولو كانت محرزة للمغصوب منه فذلك لايوجب الضمان ايضا لانه احراز ضمني لا قصدي وذلك لايوجب الضمان كالحشيش النابت في ارض مملوكة لايكون مضمونا بالاتلاف وان كان محرزا ضمنا لاحراز الارض * وعلى هذا نقول الاتلاف لايتصور في المنفعة ايضا لانه لايحل المعدوم ولا يأتي مقترنا بالوجود لانه ضده فيمتنع الوجود وانما يأتي بعده وهي لاتبقى في الزمان الثاني ليحله الاتلاف واثبات الحكم بدون تحقق سببه لايجوز * وبيان الثاني ان ضمان العدوان مقدر بالمثل بالنص والمنافع وان كانت اموالا متقومة فهي دون الاعيان في المالية فلا تضمن بالاعيان كما لاتضمن الديون بالعين والردى بالجيد * وهذا لان المنفعة تقوم بالعين والعين تقوم بنفسها وما يقوم بغيره تبع له والتفاوت بين التبع والمتبوع ظاهر * وكذا المنافع لاتبقى وقتين والعين تبقى اوقاتا وبين ما تبقى وبين ما لاتبقى تفاوت عظيم ثم من ضرورة كون الشئ مثلا لغيره ان يكون ذلك الغير مثلا له اذ هو اسم اضافي كالاخ والعين لاتضمن في باب العدوان بالمنفعة قط فعرفنا انه لامماثلة بينهما * يوضحه ان المنفعة لاتضمن بالمنفعة عند الاتلاف حتى ان الحجر في خان واحد على تقطيع واحد لايكون منفعة احدهما مثلا لمنفعة الاخرى عند الاتلاف بالاجماع مع ان المماثلة بين المنفعة والمنفعة اظهر منها بين العين والمنفعة فلان لايضمن المنفعة بالعين وهي الدراهم او الدنانير اولى فالشيخ رحمه الله اشار بقوله لان العين ليس بمثل لها الى اخره الى الطريق الاول وبقوله ولان التفاوت بين ما يبقى الى اخره الى الطريق الثاني قوله (الا ان يثبت احرازها) استثناء منقطع من قوله وليس للا يبقى صفة التقوم اي وليس للا يبقى صفة التقوم حقيقة الا ان يثبت احرازها شرعا بخلاف القياس فيتقوم وهو في الحقيقة جواب سؤال مقدر وهو ان يقال قد ثبتت لها صفة التقوم في باب العقد مع استحالة احرازها حقيقة لعدم بقائها زمانين فجاز

الا ان يثبت احرازها بولاية العقد حكما شرعيا بناء على جواز العقد فلا يثبت في غير موضع العقد بل يثبت التقوم في حكم العقد خاصة ولان التقوم في حكم العقد ثبت لقيام العين مقامها

ان يثبت لها هذه الصفة فى الاتلاف ايضا سدا لباب العدوان فاجاب ان احرازها وتقومها فى باب العقد انما ثبت غير معقول المعنى بناء على جواز العقد يعنى لما جاز العقد شرعا يثبت الاحراز ضرورة بناء عليه فلا يثبت فى غير موضع العقد * ولا يقال وقد ثبت التقوم لها فى غير العقد ايضا كما اذا وطئ جارية مشتركة بينه وبين غيره يجب عليه نصف العقر لصاحبه * لانا نقول منافع البضع الحقت بالاعيان عند الدخول على ما عرف فيكون الضمان فى مقابلة العين حكما * ولانها انما تضمن بالعقر اذا كانت فيه شبهة العقد فاما اذا كان عدوانا محضا فلا يجب العقر وانما يجب الحد * وهذا الجواب يشير الى عدم صحة المقايسة بين العقد والاتلاف لكون الاصل غير معقول المعنى * وقوله ولان التقوم فى حكم العقد ثبت بقيام العين مقامها جواب آخر عن هذا السؤال يعنى لما كان بالناس حاجة الى هذا العقد اقام الشرع العين المنتفع بها مقام المنفعة فى قبول العقد اذ لا بد له من محل الا ترى انه لو اضاف العقد الى المنافع لا يصح بان قال آجرتك منافع هذه الدار شهرا ثم عند حدوث المنفعة يثبت حكم العقد فيها فيثبت التقوم لها بهذا الطريق للضرورة ولا يتحقق مثل هذه الضرورة فى العدوان فتبقى الحقيقة معتبرة قوله (وهذا اصح) اعلم بان الشافعى رحمه الله جعل المنافع المعدومة فى باب الاجارة كالموجودة حكما لان العقود لا تصح الامضافة الى محال احكامها والحكم وهو الملك انما يثبت فى المنفعة دون الدار فلا بد من وجودها حال العقد اما حقيقة او تقديرا من جهة الشرع ليكون الحكم فى المقدر على مثال الحكم فى المحقق فانزل المنافع موجودة تقديرا لصحة العقد واعتبرت الاضافة الى الدار لانها محل المنفعة فصارت المنفعة بذكرها مذكورة لان باعتبارها حدثت لها عرضية الوجود وصار كالنطفة فى الرحم يعطى لها حكم الولد الحى باعتبار العرضية * وعندنا عقد الاجارة مضاف الى العين التى هى محل حدوث المنافع خلفا عن المنافع فى حق كونها شرطا للعقد لانه لا يثبت الحكم الا بالاضافة الى محل فصار وجود المحل شرطا لصحة العقد وتعذر اعتبار هذا الشرط بحقيقته فى بيع المنافع اذ لا وجود لها حالة العقد ولا بقاء لها بعد الوجود فاقمنا الدار مقام المنفعة لصحة الاضافة ثم بعد ما وجد اللفظان المرتبطان وصارا علة لاثبات حكم يتأخر عملهما فى اثبات الحكم وهو الملك الى حين وجود المنافع حقيقة ساعة فساعة * ومن اصحابنا من قال اللفظ الصادر منهما مضافا الى محل المنفعة صح كلاما وهو العقد منهما اذ العقد فعلهما ولا فعل يصدر منهما سوى ترتيب القبول على الايجاب ثم الانعقاد حكم الشرع يثبت وصفا للكلامهما شرعا فجاز ان يقال العقد قد وجد منهما وذلك عبارة عن كلامين يترتب احدهما على الاخر فيحكم الشرع بالانعقاد عند حدوث المنافع ساعة فساعة كذا فى اشارات الاسرار للشيخ الامام ابى الفضل الكرماني رحمه الله * فعلى الطريقة الاولى يكون العقد منعقدا فى حق العين والحكم ينفذ فى المنفعة وعلى الطريقة الثانية ينعقد على المنفعة لا على العين * فاذا عرفت هذا فنقول اجاب الشيخ من السؤال المقدر على معتقد الخصم اولا بقوله الا ان يثبت احرازها بولاية

وهذا اصح

العقد لان هذا الكلام يدل على ان العقد يرد على المنفعة ابتداء * ثم اجاب على مذهبه ثانيا بقوله ولان التقوم الى اخره ورجح مذهبه بقوله وهذا اصح * ووجهه ان ماقاله الخصم قلب الحقيقة وهو جعل المعدوم موجودا وماقلنا ابقاء الامر على حقيقة وتأخير الحكم الى حين الوجود وانه قابل للتأخر والتراخي كما اذا اوصى بما يثمر نخيله يتأخر حكمه الى حين وجود الثمرة لانها تجعل موجودة * ولان اقامة السبب مقام المسبب في الشرع امر شايع كاقامة السفر مقام المشقة والنوم مقام الحدث والبلوغ مقام اعتدال العقل وحدث الملك مقام شغل الرحم في وجوب الاستبراء فاما جعل المعدوم موجودا فليس له في الشرع استمرار مثل استمرار ماذكرنا فيكون ماقلنا اصح وقوله (الاترى ان ضمان العقد فاسدا كان او جائزا يجب بالتراضي جواب آخر عن ذلك السؤال المقدر بطريق التوضيح * وهذا الجواب يثبت وصفا مفارقا به يفسد القياس وصار كانه قال لا يصح القياس لان التقوم ثبت غير معقول المعنى وان كان معقول المعنى ففي المقيس عليه وصف يفارق به المقيس وهو الرضاء لان للرضاء اثرا في ايجاب اصل المال وفضله فيجب الاجر بالتراضي فاما ضمان العدوان فيبنى على اوصاف العين والرجوع الى اوصاف المحل يوجب عدم الضمان ههنا فصار هذا القياس كما قيل مس الفرج حدث كما اذا مس وبال * والغرض من ايراده هو الجواب عن العقد الفاسد لان ماذكر اولا انما يصلح جوابا عن العقد الصحيح لا عن الفاسد لان اثبات التقوم بطريق الضرورة انما يكون في العقد الجائز دون الفاسد فيلزم منه ان لا يتقوم المنافع فيه كما في الاتلاف والغصب فاما اثبات التقوم والتزام المال بطريق التراضي فوجود في العقد الصحيح والفاسد بخلاف الاتلاف والغصب * ثم الانفصال عن لزوم العقد الفاسد على ما ذكره اولا هو ان التقوم الظاهر في حق العقد لا تميز فيه بين الصحيح والفاسد بل يؤخذ حكم الفاسد من الصحيح ولا يجعل الفاسد بنفسه اصلا قوله (ولان التفاوت) قد ذكرنا ان التفاوت بين العين والمنفعة من وجهين احدهما ان العين تبقى والمنفعة لا تبقى وثانيهما ان المنفعة تقوم بالعين لكونها عرضا والعين تقوم بنفسها فجمع الشيخ بين الوجهين بقوله بين ماتبقى وتقوم العرض به وبين العرض القائم به اي العرض الذي لا يبقى وهو مع ذلك قائم بغيره قوله (تفاوت فاحش) قال الشافعي رحمه الله التفاوت باعتبار البقاء لا يؤثر في المنع من ايجاب الضمان بعد المساواة في الوجود كما اذا اتلف مايتسارع اليه الفساد نحو الجمد والبطيخ فانه تضمن الدراهم ولا مساواة بينهما في البقاء لان الدراهم يبقى ازمنة كثيرة والجمد ونحوه لا يبقى فكذا التفاوت الذي بين العين والمنفعة في البقاء لا يمنع من وجوب الضمان لتساويهما في اصل الوجود * فاجاب الشيخ بان التفاوت بينهما فاحش لا يبقى معه المساواة بينهما لمنع من ايجاب الضمان * وهذا لان المماثلة انما تعتبر في المعنى الذي بني عليه الضمان وهو المالية لا في كل معنى فان الدراهم مثل للحيوان في المالية لا غير وههنا التفاوت في نفس المالية لما ذكرنا ان مالية المنافع لا تساوي مالية الاعيان لانها لا تقبل البقاء والمالية صفة للموجود فاذا كان

الاترى ان ضمان العقد فاسدا كان او جائزا يجب بالتراضي فوجب بناء التقوم على التراضي وضمان العدوان يعتمد اوصاف العين والرجوع اليها يمنع التقوم على ماعرف ولان التفاوت بين مايبقى وتقوم العرض به وبين العرض القائم به تفاوت فاحش فلم يصلح مثلا له معنى بحكم الشرع في العدوان بخلاف ضمان العقود لان العقود مشروعة فبنيت على الوسع والتراضي

الموجود غير قابل للبقاء كيف يكون معنى المالية فيهما مثل معنى المالية فى الاعيان فاشبه التفاوت بين العين والدين بخلاف ما يتسارع اليه الفساد لان التفاوت بينه وبين الدراهم فى مقدار البقاء لانه يبقى زمانين وازمنة كثيرة الا ان الدراهم اكثر بقاء منه ومثل هذا التفاوت لا يمنع وجوب الضمان وهذا لان المساواة بين المتلف وبدله انما يشترط حال وجوب الضمان لانها حال اقامة احدهما مقام الآخر فيجب ان يكون كل واحد منهما موصوفا بالبقاء ليصح المقابلة بوجود المساواة فاما البقاء بعد الاقامة فليست من موجب الغصب والعدوان فلهذا لا يمنع التفاوت بعد ذلك من وجوب الضمان قوله (باعتبار الحاجة اليها (فان قيل) الحاجة ماسة الى اهدار هذا التفاوت ههنا ايضا سدا لباب العدوان اذ فى اعتباره انفتاح باب الظلم وتضييق الامر على الناس (قلنا) ليس الامر كما زعمت فان مساس الحاجة فيما يكثر وجوده وهو ما كان مشروعا لا فيما يندر وجوده وهو العدوان فانه منهى عنه وسبيله ان لا يوجد كيف وقد اوجبنا الزجر التعزير والحبس فانه ذكر فى المبسوط وعندنا يأثم ويؤدب على ما صنع ولكنه لم يضمن شيئا (فان قيل) فى اعتبار هذا التفاوت ابطال حق المالك اصلا وفى اهداره وايجاب الضمان ابطال حق الغاصب وصفا فكان ترجيح حق صاحب الاصل اولى كيف وانه مظلوم والغاصب ظالم والحاق البخس بالظالم اولى (قلنا) حق الغاصب فيما وراء ظلمه محترم معصوم لا يجوز تفويته عليه ولهذا قدر الضمان بالمثل وانما يجوز استيفاء الضمان منه على طريق الانتصاف مع قيام حرمة ماله فلا يترجح حق المغصوب منه على الغاصب * واما قوله حق الغاصب يفوت وصفا وحق المالك يفوت اصلا فليس كذلك لان حق المالك لا يفوت بل يتأخر الى دار الجزاء لتعذر الاستيفاء نحو حق الشتم والاذى فاما حق الغاصب فى الوصف فيبطل اصلا لانه يستحق عليه بقضاء القاضى وما يستحق بالقضاء الذى هو حجة الشرع لا توصل اليه فى دار الآخرة فكان تأخر الاصل اهون من ابطال الوصف * يوضح ما ذكرنا انا لو اوجبنا عليه زيادة على ما اتلف كان ظلما مضافا الى الشرع لان الموجب هو الشرع وذلك لا يجوز واذا لم يوجب الضمان لتعذر ايجاب المثل كان ذلك لضرورة ثابتة فى حقنا وهى انا لا نقدر على القضاء بالمثل وذلك مستقيم * وقوله الاترى توضيح لقوله وسقط اعتبار هذا التفاوت ودليل عليه * وتقديره وسقط اعتبار هذا التفاوت لانه لو لم يسقط وبقى معتبرا لادى الى ابطال العقود اصلا قوله (يبطلها اصلا) اى العقود لانها شرعت للاسترباح ولا يحصل ذلك الا بالتفاوت بين البدل والمبدل فان البايع يرى خيرية فى الثمن نظرا الى جانبه والمشترى كذلك فى جانب المبيع فيتبايعان طلبا للفضل الذى رأى كل واحد منهما فى مال صاحبه ولا كذلك فى باب العدوان لما ذكر * وقد اوردت هذه المسئلة فى بعض النسخ بطريق آخر فلابد من شرحه ايضا فنقول قوله وليس الى التقوم حاجة اذ الاستبدال صحيح من غير التقوم معناه انها قد تقومت فى باب العقود لا بطريق الضرورة اذ هى تندفع بالاستبدال من غير تقوم كما فى الخلع والعتق على مال والصلح عن دم

باعتبار الحاجة اليها وسقط اعتبار هذا التفاوت الا ترى ان اعتبار هذا التفاوت فى ضمان العقود يبطلها اصلا واعتباره فى ضمان العدوان لا يبطله اصلا بل يؤخره الى دار الجزاء لانه يبطل حكما لعجزنا به لا لعدمه فى نفسه واهدار التفاوت يوجب ضرر الازما للغاصب فى الدنيا والآخرة ولم يحصل التميز بين الجائز والفاسد لان ذلك يؤدى الى الحرج فلم يعتبر فيما شرع ضرورة

العمد والمتقومة فيه من غير ضرورة عرفنا انه هو الاصل فيهما فيثبت تقومهما في ضمان العدوان ايضا * ثم اجاب عنه فقال ان القياس يأبى ثبوت تقومها لما مر من الدلائل ولكنها تقومت بالنص في العقد بخلاف القياس وان لم الى التقوم حاجة فنقتصر على مورد النص لكونه غير معقول المعنى قوله (وانما قلنا ذلك) اى بان التقوم ثبت نصا بخلاف القياس لان الله تعالى شرع ابتغاء الابضاع بالمال المتقوم بقوله عز ذكره ان تبتغوا باموالكم * والاموال انما تضاف الينا بواسطة الاحراز الذى به يثبت التقوم للاموال فثبت ان الابتغاء بالمال المتقوم * ثم هذا النص يقتضى ان لا يكون الابتغاء الا بالمال لان معناه والله اعلم واحل لكم ما وراء ذلكم بشرط ان تبتغوا باموالكم والمشروط لا وجود له بدون الشرط والشرع جوز الابتغاء بالمنافع فانه اذا تزوج امرأة على رعى غنمها سنة جاز قال تعالى اخبارا عن شعيب عليه السلام * على ان تأجرنى ثمانى حجج * فعرفنا ضرورة ان المنافع في العقد اموال متقومة حيث صح الابتغاء بها * وبطلت المقايسة لانه قياس مع الفارق على ما بيناه * ولا يثبت شئ من ذلك بالعدوان يعنى لا يثبت به اصل المال ولا فضله فانه اذا اتلف جلد ميتة لا يجب عليه شئ ولو اتلف ثوب انسان لم يجب عليه اكثر من قيمته فعلم انه لا اثر للعدوان في ايجاب اصل ولا فضل والله اعلم قوله (لان المال ليس بمثل للنفس صورة) وهذا ظاهر اذ لا مماثلة بين الآدمى والابل او الدراهم صورة * ولا معنى لان الآدمى مالك مبتذل لما سواه والمال مملوك مبتذل له ولا تساوى بين المالك والمملوك بل هما على التضاد في الدرجة هذا في الدرجة العليا وذلك في الدرجة السفلى * ولان معنى المال هو ما خلق المال له من اقامة المصالح به ومعنى الآدمى هو ما خلق له من عبادة ربه والخلافة في ارضه لاقامة حقوقه وتحمل امانته ولا مشابهة بين المعنيين ولان المال جعل مثل المال آخر يخالفه صورة بتساويهما في قدر المالية لا غير وهذا المتلف ليس بمال فكان طريق المماثلة بينهما منسدا * ولان المثل معنى عبارة عن قيمة الشئ وهى عبارة عن قدر ماليته بالدراهم او الدنانير واذا لم يكن الشئ مالا لم يكن له قيمة كذا في الاسرار قوله (ولهذا قلنا) اى ولكون المماثلة غير معقولة بين المال والنفس قلنا المال غير مشروع بطريق المثل عند احتمال القود * وانما قيد بقوله مثلا لان المال بطريق الصلح مشروع مع احتمال القود بالاتفاق * وبيان هذا ان موجب العمد القود على التعيين عندنا لا يعدل عنه الى المال الا صلحا وهو احد قولى الشافعى وفي قوله الآخر موجبه القود او الدية والخيار الى الولى في التعيين لقوله عليه السلام * من قتل قتيلا فاهله بين خيرتين ان احبوا قتلوا وان احبوا اخذوا الدية * فهذا تنصيص على ان كل واحد منهما موجب القتل وان الولى مخير بينهما * ولان وجوب المال هو الاصل في القتل شرع لجبر حق المقتول فيما فات عليه بدليل حالة الخطأ فان الفوات عليه في الوجهين يقع على نمط واحد الا ترى انه ينتفع به يقضى به ديونه وتنفذ وصاياه اما القصاص فانما ينتفع به الوارث اذا التشفى يحصل له ولهذا كان المقتول شهيدا في العمد دون الخطاء لان نفع القصاص لا يعود اليه بخلاف

واما القضاء بمثل غير معقول فهو كغير المال المتقوم اذا ضمن بالمال المتقوم كان مثلا غير معقول مثل النفس تضمن بالمال لان المال ليس بمثل النفس لا صورة ولا معنى لان الآدمى مالك والمال مملوك فلا تتشابهان بوجه ولهذا قلنا ان المال غير مشروع مثلا عند احتمال القصاص لان القصاص مثل الاول صورة ومعنى وهو الى الاحياء الذى هو المقصود اقرب فلم يجز ان يزاحمه ما ليس بمثل

نفع الخطاء الا ان الشرع اوجب القصاص ضمانا زائدا لمعنى الانتقام وتشفي الصدر نظرا للولي وابقاء للحيوة فشرعه لاينفي الضمان الاصلي لكنه تعذر الجمع بينهما لان كل واحد منهما يجب حقا للعبد حتى يعمل فيه اسقاطه ويورث عنه ولا يجوز الجمع بين الحقين لمستحق واحد بمقابلة محل واحد فاثبتنا الجمع بينهما على سبيل التخيير * ولنا انه اتلف مضمونا فيتقيد ضمانه بالمثل ما امكن كاتلاف المال وتفويت حقوق الله تعالى من الصلوة والصوم والمال ليس بمثل للمتلف لما ذكرنا والقصاص مثل له * صورة لانه قتل واماتة حيوة كالاول * ومعنى لان المقصود بالقتل ليس الا الانتقام والثاني في معنى الانتقام كالاول ولهذا سمي قصاصا وفيه مقابلة النفس بالنفس كما قال تعالى * وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس * فمع القدرة على المثل الكامل لا يجوز المصير الى غيره لانه سابق على اقسام القضاء الا ترى ان الصوم لا يجوز قضاؤه بالفدية مع القدرة على المثل الكامل وهو الصوم لما ذكرنا (فان قيل) كما ان المال ليس بمثل للقصاص او النفس فكذا القتل ليس بمثل للقطع مع القتل فيما تقدم فينبغي ان لا يجوز الاقتصار على القتل مع القدرة على القطع والقتل (قلنا) المال ليس بمثل للنفس صورة ولا معنى فاما القتل فمثل للقطع صورة ومعنى ومثل للقطع معنى لا صورة فلهذا النوع من المماثلة كان الواجب في الابتداء احدهما اما الجمع او الاقتصار فلا يكون الاقتصار انتقالا عن الواجب الاصلي مع القدرة على استيفائه الى خلفه بخلاف الدية في القتل العمد لانها لو وجبت كانت خلفا عن القصاص لانه الواجب الاصلي دون الدية التي لا مماثلة بينها وبين الفائت بوجه فيكون اختيار الدية انتقالا عن الاصل الى الخلف مع القدرة عليه * ولان الاقتصار بمنزلة استيفاء بعض الحق واسقاط الباقي ولهذا جاز الاقتصار بالاجماع قوله (وهو) اي القصاص الى الاحياء الذي هو المقصود من شرعية الضمان اقرب * بيانه ان الاول افات حيوة فيكون المثل القائم مقامه ما ينجبر به الفائت وانما يحصل ذلك باتلاف حيوة تحصل به حيوة للولي القائم مقام القتيل وذلك في القصاص دون ايجاب المال لان اماتة الحيوة مضمونة بما تقوم مقامها وانما تقوم مقام الحيوة حيوة اخرى لا مال اذ كل الدنيا لا يسوى بحيوة ساعة وقد نص الله تعالى على ان في القصاص حيوة لنا وذلك في شرعيته واستيفائه اما الاول فلان من قصد قتل عدوه وتفكر انه يقتص منه فانه ينزجر عن ذلك فيكون القصاص حيوة لهما جميعا فعلى هذا يكون الخطاب لكافة الناس واما الثاني فلان من قتل انسانا يصير حربا على اولياء القتيل خوفا على نفسه وهم يخافونه لانه يستعين عليهم بغيره على ما عليه عادات المتغلبة فمتى قتلوه قصاصا اندفع عنهم الشر والهلاك وبقيت حيوتهم وعلى هذا يكون الخطاب للورثة والله تعالى سمى دفع الهلاك من الحي احياء قال تعالى ومن احياها فكانما احيا الناس جميعا * فيكون في القصاص حيوة اولاده وفي حيوتهم حيوته لان بقاء الرجل ببقاء ولده من طريق المعنى ولهذا يسعى لولده كما يسعى لنفسه فثبت ان القصاص الى الاحياء اقرب * وانما قال اقرب لان المال نوع قرب الى المقصود اذ يرجو به قد يمتنع القاتل عن القتل وباستيفائه قد يمتنع الولي عن انتقام لكنه دون القصاص في هذا المعنى فلهذا كان القصاص

اقرب الى المقصود قوله (وانما شرع المال) جواب عما قال الشافعى ان المال مثل النفس بدليل حالة الخطاء فقال انما شرع المال فى تلك الحالة لاجل صيانة الدم عن الهدر فانه عظيم الخطر وتعذر ايجاب القصاص لا بطريق انه مثل* وتحقيقه ان القصاص نهاية فى العقوبات المجلة فى الدنيا فلا يجوز مؤاخذة الخاطئ به لكونه معذورا فيه ونفس المقتول محترمة لا يسقط حرمتها بعذر الخاطئ فوجب صيانتها عن الهدر فاوجب الشرع المال فى حالة الخطأ لصيانة النفس المحترمة عن الاهدار لا بطريق انه مثل كما اوجب الفدية على الشيخ الفانى عند وقوع اليأس له عن الصوم وذلك لا يدل على ان الاطعام مثل الصوم* فيكون فى ايجاب المال منة على القاتل بان سلمت له نفسه به مع انه قتل نفسا معصومة ومنة على المقتول بان لم يهدر حقه بايجاب شئ يقضى به حوائجه او حوائج ورثته مع ان القاتل معذور * واذا ثبت هذا فى الخطأ ففى كل موضع من مواضع العمد يتحقق هذا المعنى وهو تعذر القصاص مع بقاء المحل لمعنى فى المحل يجب المال ايضا لان المخصوص من القياس بالنص يلحقه ما يكون فى معناه من كل وجه فالاب اذا قتل ابنه عمدا يجب المال لتعذر ايجاب القصاص بحرمة الابوة واذا عفا احد الشريكين يجب للآخر المال لانه تعذر عليه استيفاء القصاص لمعنى فى القاتل وهو انه حيى بعض نفسه بعفو الشريك فكان ذلك فى معنى الخطأ فوجب المال للاخر بخلاف ما اذا مات من عليه القصاص لانه تعذر الاستيفاء لفوات المحل فلا يكون فى معنى الخاطئ * وفى لفظ الشيخ اشارة الى ما ذكرنا حيث قال وانما شرع عند عدم المثل ولم يقل فى حالة الخطاء اذ وجوب المال ليس مختصا بحالة الخطأ بل هو ثابت فى غيره من الصور كما ذكرنا فلهذا قال عند عدم المثل ليكون شاملا للصور جمع قوله (ولهذا) اى ولما ذكرنا ان ما ليس بمال لا يكون المال مثلا له فلا يجوز ان يضمن به قلنا اذا شهد الشهود على رجل بالعفو عن القصاص ثم رجعوا بعد القضاء به لم يضمنوا لولى القصاص شيئا وقال الشافعى رحمه الله يضمنون الدية له * وكذا اذا قتل من عليه القصاص انسان اخر لا يضمن لولى القصاص شيئا وما ذكرهه هنا يدل على ان عنده يضمن لولى القصاص الدية كالشاهد * ورأيت فى التهذيب ولو وجب القصاص على رجل فقتله اجنبى يجب عليه القصاص لورثته وحق من له القصاص فى تركته ولو عفا وارثه عن القصاص على الدية فالدية للوارث كالقصاص وحق من له القصاص فى تركته فهذا يدل على ان الاجنبى لا يضمن عنده شيئا لولى القصاص كما هو مذهبنا وكذا ذكره فى الاسرار ايضا * وسنذكر الفرق له على تقدير الوفاق وقوله (او بقتل القاتل) اضافة المصدر الى المفعول* له ان القصاص ملك متقوم للولى الا ترى ان القاتل اذا صالح فى مرضه على الدية يعتبر ذلك من جميع المال وقد اتلفوا عليه ذلك بشهادتهم فيضمنون عند الرجوع وان لم يكن مالا كما تضمن النفس بالاتلاف حالة الخطأ وكذا القاتل اتلف عليه حقه المقوم فيضمن * وان لم يضمن عنده كما هو المذكور فى التهذيب والاسرار فالفرق له ان القاتل انما اتلفه ضمنا لاتلاف المحل لا قصدا اليه فلا يضمن بخلاف

وانما شرع عند عدم المثل صيانة للدم عن الهدر ومنة على القاتل بان سلمت له نفسه وللقتيل بان لم يهدر حقه ولهذا قلنا نحن خلافا للشافعى ان القصاص لا يضمن لوليه بالشهادة الباطلة على العفو او بقتل القاتل لان القصاص ليس بمتقوم فلم يكن له مثل صورة ومعنى

الشاهد فانه اتلفه قصدا اليه وهذا لان ملك القصاص ضروري فيظهر في حق الولي من حيث تطرقه الى الاستيفاء دون المملوك عليه حتى لم يصر المحل مملوكا له فلا يظهر في حق القتل اليه اشير في الاسرار * ولنا ان المتلف ليس بمال متقوم فلا يضمن بالمال لان المال ليس بمثل له صورة ولا معنى لان ملك القصاص ملك من عليه القصاص وملك حيوته في حق الاستيفاء وشرعيته لمعنى الاحياء فلا يكون المال مثلا له الا ان القاتل انما يلتزم في الصلح الدية بمقابلة ماهو من اصول حوائجه فهو محتاج الى هذا الصلح لابقاء نفسه وحاجته مقدمة على حق الوارث فلهذا يعتبر من جميع المال قوله (وانما شرعت الدية) جواب عن الخطأ الذي هو المقيس عليه للخصم فقال لا يجوز القياس على الخطاء لان وجوب المال ورد على خلاف القياس لصيانة الدم عن الهدر واظهار خطر المحل وما في الشهادة اراقة دم ليصان بالضمان بل فيها ابطال ملك القصاص باثبات العفو والعفو مندوب اليه فيكون اهداره جائزا بهذا الطريق وهو العفو بل حسنا لقوله تعالى * ولمن صبر وغفر ان ذلك لمن عزم الامور * ولان القصاص حيوة حكما وفي العفو حيوة حقيقة فلا يمكن ايجاب الضمان لمعنى الصيانة وصار كأن الشهود اثنوا عليه بفعل مندوب * والمراد من الاهدار ههنا عدم ايجاب شيء من المال بمقابلته قوله (ولهذا اى ولما بينا ان ماليس بمال) متقوم لا يضمن بالمال قلنا اذا شهد شاهدان بالتطليقات الثلاث بعد الدخول ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة لم يضمنا شيئا عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى يضمنان للزوج مهر مثلها وكذلك ان قتل رجل منكوحة رجل لم يضمن القاتل شيئا من المهر عندنا وعند الشافعي يضمن مهر المثل للزوج * وكذلك لو ارتدت المرأة بعد الدخول لم يغرم للزوج شيئا عندنا وعنده له مهر المثل عليها كذا في المبسوط * وذكر في اشارات الاسرار للشيخ ابي الفضل الكرماني رحمه الله في مسئلة رجوع شهود الطلاق بعد الدخول في جانب الشافعي ولا يلزم المرأة اذا ارتدت بعد الدخول لا يضمن للزوج شيئا وقد فوتت عليه الملك بالردة كما فوت الشاهد بالشهادة لان الردة تؤثر في تغيير الاعتقاد لا في النكاح قصدا والشاهد اتلف بالشهادة قصدا * فهذا يخالف ماذكر في المبسوط عن الشافعي في مسئلة الردة فيحمل على ان له في مسئلة الردة قولين * وذكر في التهذيب ان وجدت الردة بعد الدخول فقد استقر مهرها بالدخول فلا يسقط بالردة وان وجدت قبل الدخول نظر فان ارتدت المرأة سقط مهرها لان الفسخ من قبلها وان ارتد الزوج فعليه نصف المهر * وهذا يؤيد ماذكره ابو الفضل * تمسك الشافعي رحمه الله بان ملك النكاح متقوم على الزوج ثبوتا فيكون متقوما عليه زوالا لان الزائل عين الثابت فمن ضرورة تقومه في احدى الحالتين تقومه في الحالة الاخرى كملك اليمين بل اولى لان ملك اليمين يجوز اكتسابه بلا بدل بخلاف ملك النكاح فانه لا ينفك عن مهر ويجب بالفاسد قيمته كما في الاعيان الا ترى ان الزوج لو خالعها على مال يجوز ومالم يكن متقوما لا يصير متقوما بالعقد كالخمر والميتة وانما المعاوضة لاقامة المسمى من المال مقام اصل القيمة بتراضيهما * ولنا ان ملك النكاح ليس

وانما شرعت الدية صيانة للدم من الهدر والعفو من القصاص مندوب اليه فكان جائزا ان يهدر بل حسنا ولهذا قلنا ان ملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول وبقتل المنكوحة وبردتها لانه ليس بمال متقوم

بمال متقوم فلا يضمن بالمال عند الاتلاف لان ضمان الاتلاف مقدر بالمثل ولا مماثلة بينهما صورة ولا معنى لان معنى الشئ ما شرع او خلق ذلك الشئ له وملك النكاح شرع للسكن والازدواج واقامة حكم الله تعالى فى النسل وابقاء العالم والمال خلق بذلة لاقامة المصالح فانى يتماثلان * ولان ملك النكاح فى حكم جزء من الآدمى بمعنى تفريع الادمى منه فكان معتبرا به معنى وانه خلق مالك المال والمال خلق بذلة مملوكا له فكيف يتشابهان قوله (وانما تقوم بالمال بضع المرأة) جواب عما استدل به الشافعى انه متقوم ثبوتا فيتقوم زوالا فقال انما التقوم عند الثبوت بضع المرأة لا الملك الوارد عليه ولا يلزم من تقومه تقوم الملك لان ذلك لاظهار خطر ذلك المحل ليكون مصونا عن الابتذال ولا يملك مجانا فان ما يتملكه المرء مجانا لا يعظم خطره عنده وذلك محل له خطر مثل خطر النفوس لان النسل يحصل منه فاما الملك الوارد عليه فليس بذى خطر ولهذا صح ازالته بالطلاق من غير شهود ولا ولى ولا عوض * ولا يقال عدم توقفه على هذه المقدمات حالة الابطال لا يدل على كونه غير خطير فى تلك الحالة فانه لو اتلف ماله المتقوم بلا شهادة بان يأكله او يلقيه فى البحر صح ومع هذا لو اتلفه عليه انسان ضمن * لانا نقول انما ضمن ثمة باعتبار مملوكه الذى هو متقوم فى ذاته حقيقة لا باعتبار ملكه وقد بينا انه ليس بمتقوم حقيقة فلا يضمن قوله (ولهذا) اى ولان تقوم البضع لاظهار خطره * لم يجعل له اى للبضع حكم التقوم * عند الزوال اى عند خروجه عن ملك الزوج او عند زوال ملك الزوج عنه لان معنى الخطر للمحل انما يظهر عند التملك والاستيلاء عليه باثبات الملك فاما عند زوال الاستيلاء عنه واطلاقه فلا ولهذا لو زوج الاب الصغير بماله يصح ولو خالع ابنته الصغيرة بمالها من زوجها لم يصح قوله (ولا يلزم الشهادة بالطلاق قبل الدخول) جواب عما يقال لو لم يكن البضع متقوما عند الزوال لما ضمن الشهود شيئا بالشهادة على الطلاق قبل الدخول ثم الرجوع بعد القضاء بشهادتهم وقد ضمنوا نصف المهر عندكم فثبت انه متقوم عند الزوال ايضا فقال الشيخ لم يجب ذلك قيمة لما اتلفوا عليه وهو البضع فقيمته مهر المثل تاما ولا يغرمونه بل يغرمون نصف المسمى وان كان ذلك اقل من مهر المثل بكثير او اكثر منه بكثير فلو ضمنوا بدل المتلف لما اعتبر نصف الواجب بالعقد كما فى مال اشتراه الانسان لا يعتبر الثمن عند الاتلاف * وهذا القدر يكفى جوابا عن النقض * ثم بين وجه لزوم نصف المسمى فقال لكن المسمى الى اخره * وبيانه ان عود المعقود عليه اليها بوقوع الفرقة قبل الدخول مسقط جميع الصداق اذا لم يكن الفرقة مضافة الى الزوج ولم تكن بانتهاء النكاح فهم باضافة الفرقة اليه منعوا العلة المسقطة من ان تعمل عملها فى النصف فكانهم الزموا الزوج ذلك النصف بشهادتهم اوكانهم فوتوا يده فى ذلك النصف بعد فوات تسليم البضع فكانوا بمنزلة الغاصبين فى حقه فيضمنون ذلك عند الرجوع * ولا يلزم عليه ان الابن اذا اكره امرأة ابيه حتى زنى بها قبل الدخول يغرم الاب نصف المهر ويرجع به على الابن ولم يوجد منه ما تصير الفرقة به مضافة الى الاب * لانا نقول هو باكراهه اياها منع صيرورة

وانما يتقوم بالمال بضع المرأة تعظيما لخطره وانما الخطر للمملوك فاما الملك الوارد عليه فلا حتى صح ابطاله بغير شهود ولا ولى ولهذا لم يجعل له حكم التقوم عند الزوال لانه ليس يتعرض له بالاستيلاء بل الاطلاق له ولا يلزم الشهادة بالطلاق قبل الدخول فانها عند الرجوع يوجب ضمان نصف المهر لان ذلك لم يجب قيمة للبضع الا ترى انه لم يجب مهر المثل تاما

الفرقة مضافة اليهاوذاموجب نصف الصداق على الاب فكانه الزمه ذلك او قصر يده عنه فلذلك يضمن * وهذا الجواب هو مختار المتأخرين * وعبارة المتقدمين فيه ان المهر قبل الدخول على شرف السقوط فان المرأة اذا ارتدت والعياذ بالله او قبلت ابن الزوج يسقط عنه كل المهر فالشهود بشهادتهما كدوا ما كان على شرف السقوط فكانهم الزموه ذلك فلهذا ضمنوا * ولكنهم قالوا الانسلم التأكيد بل المهر كله وجب متأكدا بنفس العقد لانه لم يبق بعده الا الوطئ الذى جرى مجرى القبض وهذا العقد لايتعلق تمامه بالقبض على ماعرف * ولئن سلمنا التأكيد فلانسلم ان تأكيد الواجب سبب للضمان الاترى ان الشاهدين لو شهدا على الواهب بأخذ العوض حتى ابطل القاضى عليه حق الرجوع ثم رجعا وقد هلكت الهبة لم يضمنا للواهب شيئا وقد أكدا بثبوت العوض حكم زوال ملكه ولم يجر مجرى الازالة ابتداء كذا فى الاسرار * ولما كان جواب المتأخرين اقرب الى التحقيق اختار الشيخ قوله (كما قال الشافعى) متصل بقوله تاما كاملا لابقوله قيمة للبضع على ماظنه البعض فان عند الشافعى اذا كان ماذكرنا بعد الدخول يجب على الشهود تمام مهر المثل قولا واحدا وان كان قبل الدخول فكذلك فى رواية المزنى عنه * وفى رواية الربيع عنه يجب عليهم نصف مهر المثل لان الزوج لم يغرم لها الانصف المسمى وقد عاد اليه نصفه الاترى انهما لو شهدا بالاقالة ثم رجعا لم يغرما شيئا لانهما ان اخرجا السلعة عن ملك المشترى فقد رد اليه الثمن * والاصح هو الاول لانهم اتلفوا جميع البضع فيجب عليهم جميع بدله ولا اعتبار بما غرم الاترى انه يرجع بمهر المثل وان غرم المسمى سواء كان مهر المثل اقل من المسمى او اكثر وكذا لو ابرأته من الصداق يرجع بمهر المثل على الشهود وان لم يغرم شيئا كذا فى التهذيب * فالشيخ بقوله تاما كاملا كما قال الشافعى اشار الى هذا المذهب قوله (فمثل رجل تزوج امرأة على عبد) اذا تزوج امرأة على عبد مطلق وجب الوسط عندنا ان اتاها بالعين اجبرت على القبول وان اتاها بالقيمة اجبرت على القبول * وعند الشافعى رحمه الله لايصح التسمية فيجب مهر المثل لان النكاح عقد معاوضة فيكون قياس البيع والعبد المطلق لايستحق بعقد المعاوضة فكذا بالنكاح وهذا لان المقصود بالمسمى مهرا هو المالية وبمجرد ذكر العبد لايصير المالية معلومة فلا يصح التزامه بعقد المعاوضة لبقاء الجهالة فيه الاترى انه لو سمى ثوبا او دابة او دارا لم يصح التسمية فكذا اذا سمى عبدا * ولنا ان المهر انما يستحق عوضا عما ليس بمال والحيوان يثبت دينا فى الذمة مطلقا فى مبادلة ماليس بمال بمال الاترى ان الشرع اوجب فى الدية مائة من الابل واوجب فى الجنين غرة عبدا او امة فاذا جاز ان يثبت الحيوان مطلقا دينا فى الذمة عوضا عما ليس بمال فكذلك يثبت شرطا وهذا لان المهر باعتبار المالية مال وجب ابتداء والجهالة المستدركة فى التزام المال ابتداء لايمنع صحته كما فى الاقرار فان من اقر لانسان بعبد صح اقراره ولكن لما كان عين المهر عوضا باعتبار ذاته لزم مراعاة الجانبين فاوجب الشرع الوسط نظرا لهما كما فى الزكوات اوجب الوسط نظرا للفقراء وارباب الاموال * وهذا بخلاف تسميته

كما قال الشافعى لكن المسمى الواجب بالعقد لايستحق تسليمه عند سقوط تسليم البضع فلما اوجبوا عليه تسليم النصف مع فوات تسليم البضع كان قصر اليده عن ذلك المال فاشبه الغصب فاما القضاء الذى فى حكم الاداء فمثل رجل تزوج امرأة على عبد بغير عينه انه اذا ادى القيمة اجبرت على القبول وقيمة الشئ قضاء له لامحالة انما يصار اليها عند العجز عن تسليم الاصل وهذا الاصل لما كان مجهولا من وجه ومعلوما من وجه صح تسليمه من وجه واحتمل العجز فان ادى صح وان اختار جانب العجز وجبت قيمته

الثوب او الدابة لان الجهالة فيهما جهالة الجنس لانه يشتمل على اجناس مختلفة ومعنى كل جنس يعدم في الجنس الآخر فلا يتحمل فاما العبد ههنا فمعلوم الجنس ولكنه مجهول الوصف وهي جهالة يسيرة فتحمل فيما بنى على المسامحة وهو النكاح دون ما بنى على المضايقة وهو البيع * واذا ثبت ان الواجب هو الوسط فاذا اتى به اجبرت على القبول لانه ادى عين الواجب * ولو اتى بالقيمة اجبرت على القبول ايضا وان كان تسليم قيمة الشئ قضاء له لا محالة اذ هو تسليم مثل الواجب ولهذا لا يجب القيمة الا عند العجز عن تسليم الاصل ولكن هذا الاصل وهو المسمى لما كان مجهولا باعتبار الوصف ومعلوما باعتبار الجنس صح تسليمه باعتبار كونه معلوما كما لو كان عبدا بعينه * واحتمل العجز باعتبار جهالة الوصف اذ لا يمكنه تسليم المجهول فيجب القيمة بهذا الاعتبار كما اذا سمى عبد الغير او سمى عبد نفسه فابق ثم لما كان الاصل وهو العبد المسمى لا يتحقق اداؤه لجهالة وصفه * الا بتعيينه اى بتعيين الاصل وهو المسمى وهو اضافة المصدر الى المفعول * ولا تعيين الا بالتقويم * صار التقويم اى القيمة اصلا من هذا الوجه اذ هي بهذا الاعتبار قبل العبد الذي يقضى به فكان تسليمها من هذا الوجه اداء لا قضاء لان القضاء خلف عن الاداء فيثبت بعد ثبوت الاصل لا قبله * فصارت القيمة مزاحمة للمسمى اى مساوية له في الوجوب لانها صارت اصلا في الايفاء اعتبارا والعبد اصل تسمية فكانه وجب بالعقد احد الشيئين فلهذا يخير الزوج * وانما يخير هو دون المرأة لان اعتبار القيمة انما وجب لامكان التسليم وهو عليه دون المرأة بخلاف العبد المعين او المكيل والموزون الموصوف لان المسمى معلوم جنسا ووصفا فكانت قيمته قضاء خالصا فلا يعتبر عند القدرة على الاصل (فان قيل) فعلى ما ذكرتم يصير كانه تزوجها على عبد او قيمته وذلك يوجب فساد التسمية فيجب مهر المثل اذا كما قال الشافعي رحمه الله الا ترى انه لو عين العبد فقال تزوجتك على هذا العبد او قيمته لم يصح التسمية فعند جهالة العبد اولى (قلنا) انما يفسد التسمية في المسئلة المذكورة لانه اذا قال على عبد او قيمته صارت القيمة واجبة بالتسمية ابتداء وهي مجهولة لانها دراهم مختلفة العدد لانه لا بد من اختلاف يقع بين المقومين فصار كانه قال على عبد او دراهم فيفسد للجهالة فاما اذا قال على عبد فقد صحت التسمية لان جهالته لا تمنع الصحة ولم تجب القيمة بهذا العقد لانه ما سماها فيه لكنها اعتبرت بناء على وجوب تسليم المسمى لما ذكرنا انه لا يتمكن منه الا بمعرفتها ولما كانت مبنية على تسمية مسمى معلوم جاز ان يثبت كما اذا تزوجها على عبد بعينه فاستحق او هلك فان القيمة تجب ويتنصف بالطلاق قبل الدخول لانها وجبت بناء على مسمى معلوم لا ابتداء كذا في الاسرار قوله (ومن قضية الشرع) اى ومن حكم الشريعة * في هذا الباب اى باب الامر * ان حكم الامر اى المأمور به يوصف بالحسن * والمعنى ان ثبوت الحسن للمأمور به من قضايا الشرع لا من قضايا اللغة لان هذه الصيغة يتحقق في القبيح كالكفر والسفه والعبث كما يتحقق في الحسن الا ترى ان السلطان الجائر اذا امر انسانا بالزنا او السرقة

ولما كان الاصل لا يتحقق اداؤه الا بتعينه ولا تعيين الا بالتقويم صار التقويم اصلا من هذا الوجه فصارت القيمة مزاحمة للمسمى بخلاف العبد المعين لانه معلوم بدون التقويم فصارت قيمته قضاء محضا فلم يعتبر عند القدرة والله اعلم ومن قضية الشرع في هذا الباب ان حكم الامر موصوف بالحسن

والقتل بغير حق كان امرا حقيقة حتى اذا خالفه المأمور ولم يأت بما امر به يقال خالف امر السلطان * ثم اختلف ان الحسن من موجبات الامر ام من مدلولاته فعندنا هو من مدلولات الامر وعند الاشعرية واصحاب الحديث هو من موجباته * وهو بناء على ان الحسن والقبح في الافعال الخارجة عن الاضطرار هل يعرف بالعقل ام لا فعندهم لا حظ له في ذلك وانما يعرف بالامر والنهي فيكون الحسن ثابتا بنفس الامر لان الامر دليل ومعرف على حسن سبق ثبوته بالعقل * وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات والعدل والاحسان كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه في العقل وموجبا لما لم يعرف به كذا في الميزان * وذكر في القواطع ذهب اكثر اصحاب الشافعي الى ان العقل بذاته ليس بدليل على تحسين شئ ولا تقبيحه ولا يعرف حسن الشئ وقبحه حتى يرد السمع بذلك وانما العقل آلة تدرك به الاشياء فيدرك به ما حسن وما قبح بعد ان ثبت ذلك بالسمع * وذهب الى هذا كثير من المتكلمين وذهب اليه جماعة من اصحاب ابي حنيفة رحمهم الله * قال وذهبت طائفة من اصحابنا الى ان الحسن والقبح ضربان * ضرب علم بالعقل كحسن العدل والصدق النافع وشكر النعمة وقبح الظلم والكذب الضار وكفران النعمة * وضرب عرف بالسمع كحسن مقادير العبادات وهيئاتها وقبح الزنا وشرب الخمر * قالوا وسبيل السمع اذا ورد بموجب العقل ان يكون ورودُه مؤكدا لما في العقل * واليه ذهب من اصحابنا ابو بكر القفال الشاشي وابو بكر الصيرفي وابو بكر الفارسي والقاضي ابو حامد والحليمي وغيرهم * واليه ذهب كثير من اصحاب ابي حنيفة خصوصا العراقيون منهم وهو مذهب المعتزلة باسرهم * واذا عرفت هذا فنقول الظاهر ان قوله عرف ذلك اي كونه موصوفا بالحسن * بكونه مأمورا لا بالعقل نفسه اشارة الى انه من موجبات الامر كما ذهب اليه جماعة من اصحابنا وعامة اصحاب الحديث * ويدل عليه ما ذكر شمس الائمة رحمه الله ولا نقول انه اي حسن المأمور به ثابت عقلا كما ذهب اليه بعض مشايخنا لان العقل بنفسه غير موجب عندنا * واشار بقوله نفسه الى ان العقل ليس بهدر اصلا بل هو آلة يعرف به الحسن بعد ما ثبت بالامر كالسراج للابصار ولكنه غير موجب بحال سواء كان بما زعم الخصم انه مدرك بالعقل قبل الشرع او لم يكن * ومسئلة الحسن والقبح مسئلة كلامية عظيمة فالاولى ان يطلب تحقيقها من علم الكلام وان يقتصر ههنا على ما ذكرنا * وانما كان الحسن من موجبات الامر لان الامر من الله تعالى طلب تحصيل المأمور بابلغ الجهات وانما يصح هذا الطلب اذا كان الفعل حسنا لانه تعالى حكيم لا يليق بحكمته طلب ما هو قبيح قال الله تعالى * قل ان الله لا يأمر بالفحشاء * فدل الامر على كونه حسنا والعقل اليه هاد لا انه موجب بنفسه اذ لو كان حسن المأمور به بالعقل لما جاز ورود النسخ عليه لان الحسن العقلي حقيقي لا يجوز عليه التبديل فثبت ان حسن المشروعات بالامر والعقل يدرك الحسن في بعضها في ذاته وفي بعضها في غيره كذا رأيت بخط شيخي قدس الله روحه (فان قيل) الفعل عرض وانه صفة والصفة لا تقوم بها الصفة فكيف يصح وصفه بالحسن

عرف ذلك بكونه مأمورا به لا بالعقل نفسه اذ العقل غير موجب بحال وهذا الباب لتقسيمه والله الموفق

والقبح والوجوب حقيقة * وايضا الفعل قبل الوجود يوصف بكونه حسنا وقبحا وواجبا وحراما والمعدوم كيف يقبل الصفة حقيقة (قلنا) هذه صفات راجعة الى الذات كالوجود مع الموجود والحدوث مع المحدث * وكالعرض الواحد الذى يوصف بانه موجود ومحدث ومصنوع وعرض وصفة ولون وسواد فهذه صفات راجعة الى الذات لا معان زائدة عليها * ولان الفعل يوصف بانه حسن وقبيح لدخوله تحت تحسين الله تعالى وتقبيحه كما يوصف بانه حادث ومحدث لدخوله تحت احداث الله تعالى لانه محدث لحدوث قام به لان ذلك الحدوث محدث فيحتاج الى حدوث آخر فيؤدى الى القول بمعان لا نهاية لها وانه باطل * ولان هذه صفات اضافية واسماء نسبية والصفات الاضافية ليست بمعان قائمة بالذات ويكون الذات موصوفة بها على الحقيقة وانما يقتضى وجود غير يكون علقة بين الصفة والموصوف والاسم والمسمى كما فى لفظ الاب والابن والاخ والذات موصوفة بهذه الصفات حقيقة لا مجازا وان لم يكن الابوة والبنوة والاخوة معانى قائمة بالذات زائدة عليها * ثم يوصف المعدوم بهذه الصفات على الطريق الاول والثانى مجازا لان صفات الذات لا يتصور قبل الذات وكذا الاحداث لا يتعلق بالمعدوم الا حالة الحدوث وعلى الطريق الثالث يوصف على سبيل الحقيقة كوصف المعدوم بانه معلوم ومذكور ومخبر عنه كذا فى الميزان

﴿ باب بيان صفة الحسن للمأمور به ﴾

* المأمور به نوعان فى هذا الباب اى فى وصف الحسن حسن لمعنى فى نفسه اى اتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت فى ذاته وحسن لمعنى فى غيره اى اتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت فى غيره * ضرب لا يقبل سقوط هذا الوصف وهو حسن بحال سواء كان مكرها او غير مكره كالتصديق * وضرب منه يقبله اى يقبل سقوط وصف الحسن عنه كالاقرار فان وصف الحسن سقط عنه عند الاكراه هذا مادل عليه سياق الكلام وذكر فى بعض الشروح * وهو مشكل لان حسن الاقرار وما يضاهيه لا يسقط فى حالة الاكراه الا ترى انه لو صبر عليه حتى قتل كان مأجورا فكيف يكون حسنه ساقطا فى هذه الحالة وانما سقط وجوبه ولا يلزم منه سقوط حسنه لان عدم الوجوب لا يستلزم عدم الحسن كالمندوب على انا لا نسلم ان الوجوب ساقط * واجيب عنه انه لا يلزم من كون الصابر عليه شهيدا بقاء حسن الاقرار لانه لو سقط حسنه لا يلزم منه اباحة ضده وهو اجراء كلمة الكفر بل بقى ذلك حراما كما كان الا ان الترخص ثبت رعاية لحق نفسه فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا بناء على بقاء حرمة اجراء كلمة الكفر لا على بقاء حسن الاقرار وقوله عدم الوجوب ليس بمستلزم لعدم الحسن قلنا اراد به عدم الحسن مطلقا او عدم الحسن الذى ثبت بناء على الوجوب فالاول مسلم والثانى ممنوع لانتفاء اللازم بانتفاء الملزوم وقيل معناه ضرب

﴿باب بيان صفة الحسن للمأمور به﴾ المأمور به نوعان فى هذا الباب حسن لمعنى فى نفسه وحسن لمعنى فى غيره فالحسن لمعنى فى نفسه ثلثة اضرب ضرب لا يقبل سقوط هذا الوصف بحال وضرب يقبله وضرب منه ملحق بهذا القسم لكنه مشابه لما حسن لمعنى فى غيره والذى حسن لمعنى فى غيره ثلثة اضرب ايضاً فضرب منه ما حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصودا لا يتأدى بالذى قبله بحال وضرب منه ما حسن لمعنى فى غيره لكنه يتأدى بنفس المأمور به فكان شبيها بالذى حسن لمعنى فى نفسه وضرب منه حسن لحسن فى شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى فى نفسه او ملحقا به وهذا القسم سمى جامعا اما الضرب الاول من القسم الاول

لايقبل سقوط هذا الوصف اى كونه مأمورا به كالتصديق فانه مأمور به فى جميع الاحوال * وضرب يقبله اى يقبل سقوط هذا الوصف كالاقرار فانه لا يبقى مأمورا به فى حالة الاكراه وهذا احسن ولكن سياق الكلام يأباه * وماذكر شمس الائمة رحمه الله ادل على هذا المعنى فانه قال والنوع الاول قسمان حسن لعينه لايحتمل السقوط بحال يعنى به السقوط عن المكلف وحسن لعينه قد يحتمل السقوط فى بعض الاحوال * وضرب منه اى من الذى حسن لمعنى فى نفسه ماالحق به حكما لكنه يشبه بماحسن لمعنى فى غيره نظرا الى حقيقته كالزكوة * لا بتأدى اى ذلك الغير الذى هو مقصود كالصلوة والجمعة مثلا بالذى قبله وهو الطهارة والسعى * فكان شبيها بالذى حسن لمعنى فى نفسه من حيث ان ماهو موصوف بالحسن حقيقة يحصل بنفس المأموربه * وضرب منه ماحسن لحسن فى شرطه بعد ماكان حسنا لمعنى فى نفسه كالصلوة * او ملحقا بالذى حسن لمعنى فى نفسه كالزكوة فان الصلوة حسنة لعينها لكونها تعظيم الله تعالى قولا وفعلا والزكاة ملحقة بها وقد ازدادت كل واحدة حسنا باعتبار حسن شرطها وهو القدرة على الاداء * وهذا القسم يسمى جامعا لاشتماله على ماهو حسن لعينه ولغيره وقد يجتمع الحسن بالاعتبارين فى شئ واحد كالمرأة الجميلة اذا تزينت بزينة اكتسبت حسنا زائدا على حسنها بتلك الزينة * ونظيره الظهر المحلوف باداءه فان اداءه صار حسنا احترازا عن هتك حرمة اسم الله تعالى بعد ان كان حسنا فى نفسه قوله (فنحو الايمان بالله تعالى وصفاته) احترز به عمن آمن بوحدانيته تعالى وانكر الصفات كالفلاسفة والمعتزلة وغيرهم * وقوله غير انه نوعان ليس بمجرى على ظاهره لان النوع لابد من ان وجد فيه تمام ماهية الجنس مع زيادة قيد ولا يوجد تمام ماهية الايمان فى الاقرار ولا فى التصديق على ما اختاره الشيخ فيكون معناه غير انه ركنان اى هو مشتمل على ركنين بدليل قوله تصديق وهو ركن واقرار هو ركن * واعلم ان مذهب المحققين من اصحابنا ان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان شرط اجراء الاحكام فى الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من البيان كان مؤمنا عند الله تعالى غير مؤمن فى احكام الدنيا كما ان المنافق اذا وجد منه الاقرار دون التصديق كان مؤمنا فى احكام الدنيا لوجود شرطه وهو الاقرار كافرا عند الله تعالى لعدم التصديق * وقال كثير من اصحابنا ان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان الا ان الاقرار ركن زائد يحتمل السقوط بعذر الاكراه والتصديق ركن اصلى لا يحتمل السقوط فعند هؤلاء لو صدق بقلبه ولم يقر بلسانه من غير عذر لم يكن مؤمنا عند الله تعالى وكان من اهل النار وهو مذهب المصنف وشمس الائمة وكثير من الفقهاء * وتمسكوا فى ذلك بظواهر النصوص من نحو قوله عليه السلام * بنى الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله والشهادة لا يكون الا باللسان * وقوله عليه السلام * اتدرون ما الايمان شهادة ان لا اله الا الله * وقوله عليه السلام * امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله * وقوله صلى الله عليه وسلم * الايمان بضع وسبعون شعبة فافضلها قول لا اله الا الله * وغير ذلك *

فنحو الايمان بالله تعالى وصفاته حسن لعينه غير انه نوعان تصديق هو ركن لا يحتمل السقوط بحال حتى انه متى تبدل ضده كان كفرا واقرار هو ركن ملحق به لكنه يحتمل السقوط بحال حتى انه متى تبدل بضده بعذر الاكراه لم يعد كفرا لان اللسان ليس معدن التصديق لكن ترك البيان من غير عذر يدل على فوات التصديق فكان ركنا دون الاول فمن صدق بقلبه وترك البيان من غير عذر لم يكن مؤمنا ومن لم يصادف وقتا يتمكن فيه من البيان وكان مختارا فى التصديق كان مؤمنا ان تحقق ذلك

وتمسك الفريق الاول بان الايمان لغة وعرفا هو التصديق فحسب وانه عمل القلب ولا تعلق له باللسان فالايمان بالله هو تصديق الله فيما اخبر على لسان رسوله او تصديق رسوله فيما بلغ عن الله تعالى فمن اطلق اسم الايمان على غير التصديق فقد صرفه عن مفهومه لغة * وبان الشئ لا وجود له الا بوجود ركنه والذى آمن موصوف بالايمان على التحقيق من حين آمن الى ان مات بل الى الابد فيكون مؤمنا بوجود الايمان وقيامه به حقيقة ولا وجود للاقرار حقيقة فى كل لحظة فدل انه مؤمن بما معه من التصديق القائم بقلبه الدائم بتجدد امثاله لكن الله تعالى اوجب الاقرار ليكون شرطا لاجراء احكام الدنيا اذ لا وقوف للعباد على ما فى القلب فلا بد لهم من دليل ظاهر لتمكنهم بناء الاحكام عليه والله تعالى هو المطلع على ما فى الضمائر فيجرى احكام الآخرة على التصديق بدون الاقرار حتى ان من اقر ولم يصدق فهو مؤمن عندنا وعند الله تعالى هو من اهل النار ومن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو كافر عندنا وعند الله تعالى هو من اهل الجنة * ثم لما كان الاقرار ركنا عند الشيخ والشئ لا يبقى بدون ركنه لزم عليه بقاء الايمان حالة الاكراه بدون الاقرار فادرج فى اثناء كلامه الجواب عنه * فقال الاقرار ركن ملحق به اى بالتصديق فى كونه ركنا * لكنه استدراك عن قوله هو ركن اى الاقرار مع كونه ركنا يحتمل السقوط عن المكلف فى بعض الاحوال وهو حالة الاكراه لان اللسان ليس معدن التصديق الذى هو الاصل فى الايمان فلا يلزم من فوات الاقرار فوات التصديق وهذا يقتضى ان لا يكون الاقرار ركنا لكن اللسان لما كان معبرا عما فى القلب كان الاقرار دليلا على التصديق وجودا وعدما فجعل ركنا فيه وقيام السيف فى مسئلة الاكراه على رأسه دليل ظاهر على ان الحامل له على تبديل الاقرار حاجته الى دفع الهلاك عن نفسه لا تبديل التصديق فلم يصلح عدمه فى هذه الحالة دليلا على عدم التصديق فلم يبق ركنا فاما فى غير هذه الحالة فعدمه مع التمكن منه دليل على عدم التصديق لان الامتناع عنه مع كونه حسنا لعينه وواجبا عليه من غير عذر وكلفة فى الاتيان به لا يكون الا لتبدل الاعتقاد فصلح ان يكون ركنا وان كان دون التصديق * مختارا فى التصديق احتراز عن التصديق حالة اليأس فانه لا ينفع اصلا * كان مؤمنا يعنى عند الله تعالى * وانما قال ان تحقق ذلك لان التصديق الاختيارى مع عدم التمكن من الاقرار او ما يقوم مقامه فى غاية الندرة قوله (وكالصلوة) عطف من حيث المعنى على قوله واقرار هو ركن لان الصلوة والاقرار كل واحد منهما يحتمل السقوط فكانا من الضرب الثانى فكان قوله واقرار هو ركن ابتداء بيان الضرب الثانى * وكان من حق الكلام ان يقال اما الضرب الاول من القسم الاول فكالتصديق الذى هو الركن الاصلى فى الايمان لانه لا يحتمل السقوط عن المكلف بحال واما الضرب الثانى فكالاقرار الذى هو ركن ملحق بالتصديق لانه حسن لعينه اذ هو اقرار بوحدانية الله تعالى واقرار بالعبودية له وهو حسن وضعا لكنه يحتمل السقوط الى آخره وكالصلوة فانها حسنت لمعنى فى نفسها وهو التعظيم لله تعالى قولا وفعلا بجميع الجوارح وتعظيم المعظم حسن فى الشاهد

وكالصلوة حسنت لمعنى فى نفسها من التعظيم لله تعالى الا انها دون التصديق وهى نظير الاقرار حتى سقطت باعذار كثيرة

فدل انها حسنت في ذاتها وضعا ولهذا كانت رأس العبادات قال عليه السلام * الصلوة عماد الدين * وقال عليه السلام * وجعلت قرة عيني في الصلوة * لكنها تسقط بالاعذار الاان اعتبار المعنى من غير نظر الى اللفظ في كلام المشايخ خصوصا في تصنيفات الشيخ غير غريب * والاحسن ان يقال الحسن لعينه باعتبار كون الحسن حقيقة في ذاته او حكما ينقسم قسمين ماحسن لعينه حقيقة وما الحق به حكما * والقسم الاول باعتبار احتمال السقوط وعدمه ينقسم قسمين ايضا مايحتمل السقوط ومالا يحتمل فجميع الاقسام ثلاثة فالقسم المتوسط من القسم الاول باعتبار اصل التقسيم ومستبد باعتبار الحاصل * وكان من حق الكلام ان يقال الحسن لمعنى في نفسه ضربان ماحسن لعينه حقيقة وما الحق به حكما والضرب الاول قسمان مالا يقبل السقوط وما يقبله الا ان الشيخ عد الاقسام في اول الباب باعتبار الحاصل وترك التقسيم الاول لانه يفهم مما ذكر بادنى تأمل ثم قال بعده واما الضرب الاول من القسم الاول واراد منه اى من الضرب الاول الحسن لعينه مطلقا باعتبار اصل التقسم المفهوم مما ذكره فدخل فيه القسمان الاولان ولهذا لم يفرد القسم المتوسط بالذكر * فعلى هذا يكون قوله وكالصلوة عطفا على فنحو الايمان ويكون الكاف في محل الرفع ويدل عليه قوله الاانها دون التصديق اذ لو كان عطفا على الاقرار لم يبق لهذا الاستثناء فائدة * ويؤيده ايضا قوله فيما بعد والامر المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول حيث اراد به الحسن لعينه مطلقا كما سنبينه ان شاء الله تعالى قوله (الاانها ليست بركن) جواب عما يقال انها لما كانت كالاقرار فهلا جعلت ركنا من الايمان كما دل عليه ظواهر النصوص التى تدل على ان العمل من الايمان فقال الاقرار دليل على التصديق وجودا وعدما كما ذكرنا فيصلح ان يكون ركنا اما الصلوة فعدمها لايصلح دليلا على عدم التصديق اصلا ووجودها لايصلح دليلا على وجوده الامقيدا بصفة وهو الجماعة حتى لو صلى الكافر منفردا لايحكم باسلامه فلهذا لايصلح ان يكون ركنا فيه قوله (صار حسنا لمعنى قهر النفس) بيانه ان الصوم انما حسن لحصول قهر النفس الامارة بالسوء التى هى عدو الله وعدوك به على ماجاء في الخبر انه تعالى اوحى الى داود عليه السلام عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتى وقال عليه السلام * اعدى عدوك نفسك التى بين جنبيك * لا انه حسن في ذاته لان تجويع النفس ومنع نعم الله تعالى عن مملوكه مع النصوص المبيحة لها مثل قوله تعالى * قل من حرم زينة الله التى اخرج لعباده والطيبات من الرزق * قل احل لكم الطيبات * كلوا من طيبات مارزقناكم * كلوا مما في الارض حلالا طيبا * ليس بحسن * وكذا الزكوة انما صارت حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير الذى هو من خواص الرحمن لالنفسها لان تمليك المال وتنقيصه في ذاته اضاعة وهى حرام شرعا وممنوع عقلا * وكذا الحج انما صار حسنا بواسطة انه زيارة امكنة معظمة محترمة عظمها الله تعالى وشرفها على غيرها قال واحد من الصحابة * مالنت بامكنة الاوادى * شرفك الله على البلاد * وفي زيارتها تعظيم صاحبها فصار

الاانها ليست بركن في الايمان بخلاف الاقرار لان في الاقرار وجودا وعدما دلالة على التصديق والقسم الثالث الزكوة والصوم والحج فان الصوم صار حسنا لمعنى قهر النفس والزكوة لمعنى حاجة الفقير والحج لمعنى شرف المكان الا ان هذه الوسائط غير مستحقة لانفسها لان النفس ليست بجانية في صفتها والفقير ليس بمستحق عبادة والبيت ليس بمستحق لنفسه فصار هذا كالقسم الثانى عبادة خالصة لله حتى شرطنا لها اهلية كاملة

حسناً بواسطة شرف المكان لا لذاته اذ قطع المسافة وزيارة اماكن معلومة يساوى فى ذاته سفر التجارة وزيارة البلاد * غيران هذه الوسائط ثبت بخلق الله تعالى لا اختيار للعبد فيها فان النفس ليست بجانية فى صفتها بل هى مجبولة على تلك الصفة كالنار على صفة الاحراق ولهذا لا يلام احد على الميل الى الشهوات ولا يسأل عنه يوم القيامة لانه طبعى * ولا يقال لما لم تكن جانية فى صفتها كيف استحقت القهر لانا نقول انما وجب قهرها بمخالفة هواها لئلا يقع المرء فى الهلاك بسبب متابعتها كما ان التباعد وجب عن النار احترازا عن الهلاك وان كانت مجبولة فى صفة الاحراق غير مختارة * وكذا الفقير ليس بمستحق عبادة اذ العبادة لا يستحقها الا الله عز وجل * وانما قال ذلك لانه بفقره قد يستحق ايصال النفع اليه بطريق المبرة التى تدعو اليها الطبيعة اذ هى فى الاصل مائلة الى الاحسان الى الغير ودفع الضرر عن الجنس ولكن لا يستحق ما هو عبادة اصلا لما ذكرنا * وكذا البيت ليس بمستحق للتعظيم بنفسه اذ هو حجر كسائر البيوت بل بجعل الله تعالى اياه معظماً وامره ايانا بتعظيمه * ولما ثبت ان هذه الوسائط ثبتت بخلق الله تعالى بدون اختيار العبد كانت مضافة الى الله جل جلاله وسقط اعتبارها فى حق العبد فصارت هذه العبادات حسنة خالصة من العبد للرب بلا واسطة كالصلوة فشرط لها الاهلية الكاملة فلا يجب على الصبى كالصلوة خلافا للشافعى رحمه الله فى فصل الزكاة (فان قيل) الصلوة صارت قربة بواسطة الكعبة ايضا فينبغى ان تكون من الضرب الثالث لا من الثانى كالحج (قلنا) انما اردنا بالواسطة ههنا ما يتوقف ثبوت الحسن للمأمور به عليه كما بينا ان حسن هذه العبادات يتوقف على هذه الوسائط المذكورة حتى شابهت باعتبارها الحسن لغيره والصلوة تعظيم الله تعالى وهو حسن فى ذاته من غير توقف له على جهة الكعبة فانها قد كانت حسنة حين كانت القبلة بيت المقدس وجهة المشرق وقد تبقى حسنة عند فوات هذه الجهة حالة اشتباه القبلة فلما لم يتوقف حسنها على الواسطة كانت من الضرب الثانى بخلاف تلك العبادات فانها لا تكون حسنة بدون وسائطها فكانت من الضرب الثالث * اليه اشار الامام العلامة بدر الدين الكردرى فى فوائد التقويم * فصار هذا اى القسم الثالث كالقسم الثانى وهو الاقرار والصلوة حتى شرطنا لها اهلية كاملة لان العبادة الخالصة محض حق الله تعالى شرعت على العباد ابتلاء وهو غنى على الاطلاق فتوقف وجوب حقه لفنساء على كمال الاهلية فلم يجب على الصبى والمجنون بخلاف حقوق العباد فانها يجوز ان تجب باهلية قاصرة لحاجتهم فيجب على الصبى والمجنون وينوب الولى منابهما فى الاداء * واعلم ان ايراد الايمان فى نظائر هذا النوع مشكل لانه فى بيان الحسن الذى ثبت للمأمور به بالامر وعرف ذلك به لا قبله بالعقل وحسن الايمان ثابت قبل الامر ويعرف بالعقل لا يتوقف ذلك على ورود السمع حتى قلنا بوجوب الاستدلال على من لم تبلغه الدعوة اصلا ولهذا لم يذكر القاضى الامام الايمان فى هذه الاقسام بل بدأ بالصلوة لان حسن هذه الهيئة ثابت بالامر لا بالعقل الا ان يكون حسنه ثابتا بالسمع عند الشيخ لا بالعقل كما هو مذهب الاشعرية لكن قوله لا يقبل سقوط هذا الوصف

يأبى هذا الاحتمال * ثم حاصل ما ذكر ان التصديق في اعلى درجات الحسن والاقرار دونه لانه يحتمل السقوط والصلوة دونه لانها ليست بركن في الايمان والصوم والزكاة دونها لانها مشابهة للحسن لغيره قوله (واما الضرب الاول من القسم الثاني) وهو ما حسن لمعنى في غيره وذلك الغير لا يتأدى الا بفعل مقصود فمثل السعي الى الجمعة ليس بفرض مقصود اى ليس بحسن في نفسه اذ هو مشي ونقل اقدام وانما حسن وصار مأمورا به لاقامة الجمعة اذ به يتوصل الى ادائها فكان حسنا لغيره لا لذاته ثم الجمعة لا تتأدى به بل بفعل مقصود بعده فلم يكن له مشابهة بالحسن لعينه اصلا ولهذا قدم هذا الضرب على غيره لانه اعلى رتبة من غيره في كونه حسنا لغيره بمقابلة التصديق في القسم الاول * ومعنى السعي الى الجمعة هو الاقبال عليها والمشي بلا سرعة فانه روى عن عمر وابن مسعود وابن الزبير رضي الله عنهم ان معنى قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله تعالى اقبلوا على العمل الذي امرتم به وامضوا فيه وليس في حديث السكينة فصل بين الجمعة وغيرها واجمع الفقهاء انه يمشي في الجمعة على هينته كذا في شرح التأويلات قوله (وكذلك الوضوء) اى وكالسعي الوضوء في كونه من هذا الضرب لانه من حيث هو فعل يفيد الطهارة للبدن ليس بعبادة مقصودة اى لا يصلح ان يكون عبادة مقصودة اذ لا بد لها من كونها حسنة لذاتها وانه في نفسه تبرد وتطهر وذلك ليس بحسن لذاته وانما حسن بسبب التمكن من اقامة الصلوة فكان حسنا لغيره * ولا يتأدى به اى بالوضوء الصلوة بحال ويسقط بسقوط الصلوة فكان كاملا في كونه حسنا لغيره * ولهذا جاز التيمم لصلوة العيد وصلوة الجنازة مع وجود الماء عند خوف الفوت لان التوضي انما يلزمه اذا كان يتوصل به الى اداء الصلوة ولو اشتغل به هنا تفوته الصلوة لا الى خلف فتسقط عنه واذا سقط عنه صار وجود الماء كعدمه فكان فرضه التيمم كذا في المبسوط قوله (ويستغني) اى الصلوة عن صفة القربة في الوضوء جواب عما قال الشافعي رحمه الله النية شرط في الوضوء لانه عبادة اذ العبادة اسم لفعل يؤتى به تعظيما لله تعالى بامره وحكمه الثواب وكل ذلك موجود في الوضوء وقال عليه السلام * الطهارة على الطهارة نور على نور يوم القيامة * واذا ثبت انه عبادة كانت النية من شرطه كسائر العبادات * ونحن نسلم ان الوضوء يصلح ان يصير عبادة وان لا بد لصيرورته عبادة من النية ولكنا نقول بصحة الصلوة تستغني عن هذه الصفة بل هي انما تتوقف على كونه طهارة وباستعمال الماء بطريق التبرد تحصل الطهارة التي هي شرط الصلوة كما لو استدام الطهارة ولم يحدث حتى حضرت صلوات * وهذا لما ذكرنا ان معنى العبادة فيه غير المقصود بل المقصود التمكن من اقامة الصلوة بالطهارة فاذا طهرت الاعضاء باى سبب كان سقط الامر كالسعي الى الجمعة يسقط بسعي لا للجمعة وان كان يصلح ان يصير عبادة بالنية لان المقصود منه التمكن من اداء الجمعة بحصوله في المسجد لا لكونه عبادة فعلى اى وجه حصل سقط الامر كذا هذا كذا في الاسرار قوله (والضرب الثاني) وهو الذي حسن لمعنى في غيره وذلك الغير يتأدى بالمأمور به لا يحتاج الى فعل مقصود الجهاد وصلوة الجنازة *

واما الضرب الاول من القسم الثاني فمثل السعي الى الجمعة ليس بفرض مقصود انما حسن لاقامة الجمعة لان العبد يتمكن به من اقامة الجمعة لا يتأدى به الجمعة وكذلك الوضوء عندنا من حيث هو فعل يفيد الطهارة للبدن ليس بعبادة مقصودة لانه في نفسه تبرد وتطهر لكن انما حسن لانه يراد به اقامة الصلوة ولا تتأدى به الصلوة بحال ويسقط بسقوطها وتستغني عن صفة القربة في في الوضوء حتى يصح بغير نية عندنا ومن حيث جعل الوضوء في الشرع قربة يراد بها ثواب الآخرة كسائر القرب لا تتأدى بغير نية الا ان الصلوة تستغني من هذا الوصف في الوضوء والضرب الثاني الجهاد وصلوة الجنازة انما صارا حسنين لمعنى كفر الكافر واسلام الميت

وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلوة حتى ان الكافر ان اسلموا لم يبق الجهاد مشروعا ان تصور لكنه خلاف الخبر واذا صار حق المسلم مقضيا بصلوة البعض سقط عن الباقين ولما كان المقصود يتأدى بالمأمور به بعينه كان شبيها بالقسم الاول

أما الجهاد فلانه ليس بحسن في وضعه لانه تعذيب عباد الله تعالى وتخريب بلاده وليس في ذلك حسن كيف وقد قال عليه السلام *الادمي بنيان الرب ملعون من هدم بنيان الرب* وسئل نبي من بني اسرائيل عن تعمير ملوك فارس وقد كانوا عمروا الاعمار الطوال فاوحى الله تعالى اليه انهم عمروا بلادي فعاش فيها عبادي وفي رواية انصفوا عبادي وعمروا بلادي فادمت لهم الملك وانما صار حسنا بواسطة كفر الكافر فان الكافر صار عدو الله تعالى وللمسلمين فشرع الجهاد اعداما للكفرة واعزازا للدين الحق واعلاء لكلمة الله تعالى* واما صلوة الجنازة فلانها ليست بحسنة في ذاتها اذ هي بدون الميت عبث كذا ذكر القاضي الامام ابو زيد رحمه الله وانما صارت حسنة بواسطة اسلام الميت ألا ترى ان الميت لو لم يكن مسلما كانت الصلوة عليه قبيحة منهيا عنها قال الله تعالى *ولا تصل على احد منهم مات ابدا* الآية فصارت حسنة لمعنى في غير الصلوة وهو قضاء حق الميت المسلم قوله (وذلك) اي كفر الكافر واسلام الميت منفصل عن الجهاد والصلوة فان الكفر قائم بالكافر والاسلام بالميت والجهاد قائم بالمجاهد والصلوة بالمصلي *والمقصود من هذا الكلام تحقيق كون هذا الضرب حسنا لغيره اذ حصول المقصود بالاتيان بالمأمور به نفسه يوهم انه ملحق بالحسن لعينه كالصوم فحقق كونه حسنا لغيره بقوله وذلك معنى منفصل الى اخره دفعا لذلك الوهم قوله (لكنه خلاف الخبر) لانه روى عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال *لن يبرح هذا الدين قائما تقاتل عليه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة* وعن عمران بن حصين رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم *لا تزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين على من ناواهم حتى يقاتل آخرهم المسيح الدجال* قوله (كان شبيها بالقسم الاول) وهو الحسن لعينه وهذا الضرب عكس الضرب الثالث من النوع الاول لان ذلك حسن لعينه شبيه بالحسن لغيره وهذا الضرب حسن لغيره شبيه بالحسن لعينه* وانما اعتبرت الواسطة وهي كفر الكافر واسلام الميت ههنا دون الصوم ونظيريه لانها وان كانت بتقدير الله تعالى ومشيته فهي تثبت باختيار العبد وصنعه عن طواعيه فوجب اعتبارها واذا اعتبرت كانت العبادة حسنة لمعنى في غيرها لان العبادة تتم بالعبد للرب عزت قدرته فيكون الواسطة المضافة الى غير الله تعالى غير فعل العبادة صورة ومعنى بخلاف تلك الوسائط فانها تثبت بصنع الله تعالى لا صنع للعبد فيها فسقط اعتبارها فبقيت العبادة حسنة من العبد للرب بلا واسطة* ثم حكم النوع الاول مع ضروبه الثلاثة واحد وهو انه اذا وجب بالامر لا يسقط الا بالاداء او باعتراض ما يسقطه بعينه* وحكم الضربين الاولين من القسم الثاني واحد ايضا وهو بقاء الوجوب ببقاء وجوب الغير وسقوطه بسقوط الغير حتى اذا حمله انسان من الجامع الى موضع مكرها بعد السعي قبل اداء الجمعة ثم اذا خلى عنه كان السعي واجبا عليه واذا حصل المقصود بدون السعي بان حمل مكرها الى الجامع او كان معتكفا فيه فصلى الجمعة سقط اعتبار السعي ولا تمكن بعدمه نقصان فيما هو المقصود واذا سقطت عنه لمرض او سفر سقط السعي* وكذلك حكم الوضوء الا ان مع عدم السعي يتم اداء الجمعة وبدون الوضوء

لايجوز اداء الصلوة من الحدث لان من شرط الجواز الطهارة من الحدث هكذا ذكر شمس الائمة رحمه الله قلت الوضوء مساو للسعي في هذا ايضا لان فعل الوضوء بمنزلة فعل السعي وحصول الطهارة به بمنزلة حصول الرجل في الجامع بالسعي وقد يحصل الصلوة بدون فعل الوضوء كما يحصل الجمعة بدون فعل السعي ولا يحصل بدون صفة الطهارة كما لا يحصل الجمعة بدون كونه في الجامع * وكذلك لو تصور اسلام الخلق عن آخرهم لا تبقى فرضية الجهاد ايضا * وكذلك حق الميت يسقط بعارض مضاف الى اختياره من بغي او قطع طريق او كفر سقط حقه * وكذا اذا قام به الولي سقط عن الباقين لحصول المقصود * ومتى لم يقض حقه بان صلى عليه غير الولي كانت الصلوة باقية على الولي * وكذا اذا لم تنكسر شوكة الكفار بالقتال مرة لم يسقط الفرض ووجب ثانيا لان المعنى الذي له وجب بمنزلة السبب الموجب فلا يبقى الحكم بدون السبب * كذا ذكر القاضي الامام وشمس الائمة رحمهما الله * ثم الشيخ لما ذكر في اثناء كلامه ما يفهم منه هذه الاحكام لم يذكرها صريحا قوله (واما الضرب الثالث وهو الذي سماه جامعا فمختص بالاداء دون القضاء اي هذا القسم يتأتى في الاداء دون القضاء لان هذا القسم انما صار جامعا للحسن الذاتي والحسن الاضافي باعتبار اشتراط القدرة وهي مشروطة في وجوب الاداء دون وجوب القضاء على ما ستعرفه فلا يتأتى في القضاء الجمع بين الحسنين فيكون مختصا بالاداء ضرورة * ثم الحسن باعتبار الغير انما ثبت في هذا القسم مع كونه حسنا لذاته لان العبادة لا تصح ان تكون مأمورا بها الا بقدرة من المخاطب فيتوقف وجوبها على القدرة توقف وجوب السعي على وجوب الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته * وذلك اشارة الى الغير المفهوم من قوله الضرب الثالث اي الشيء الذي صار الحسن لعينه حسنا لغيره وبواسطته هي القدرة التي يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه اي يقدر عليه * وذلك اي الشرط المذكور وهو القدرة * شرط الاداء اي شرط وجوب الاداء * دون الوجوب اي دون نفس الوجوب * وقيل معناه الشرط المذكور وهو القدرة الحقيقية * شرط الاداء اي شرط حقيقة الاداء * دون الوجوب اي دون وجوب الاداء لان شرطه سلامة الآلات وصحة الاسباب لا حقيقة القدرة * والاول هو الوجه وعليه دل ما ذكر القاضي الامام وشمس الائمة في كتابيهما * واصل ذلك اي اصل اشتراط القدرة قوله تعالى * لا يكلف الله نفسا الا وسعها * اي طاقتها وقدرتها اي لا يأمرها بما ليس في طاقتها فثبت بالنص ان القدرة شرط لصحة الامر * واعلم ان الامة قد اختلفوا في جواز التكليف بالممتنع وهو المسمى بتكليف ما لا يطاق فقال اصحابنا لا يجوز ذلك عقلا ولهذا لم يقع شرعا وقالت الاشعرية انه جائز عقلا واختلفوا في وقوعه والاصح عدم الوقوع والخلاف في التكليف بما هو ممتنع لذاته كالجمع بين الضدين والعقد بين شيئين فاما التكليف بما هو ممتنع لغيره كايمان من علم الله تعالى انه لا يؤمن مثل فرعون وابي جهل وسائر الكفار الذين ماتوا على كفرهم فقد اتفق الكل على جوازه عقلا وعلى وقوعه شرعا * فالاشعرية تمسكوا بان التكليف منه

واما الضرب الثالث فمختص بالاداء دون القضاء وذلك عبارة عن القدرة التي يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه وذلك شرط الاداء دون الوجوب واصل ذلك قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وهو نوعان مطلق وكامل فاما المطلق منه فادنى ما يتمكن به المأمور من اداء ما لزمه بدنيا كان او ماليا وهذا فضل ومنة من الله تعالى عندنا

تصرف في عباده ومماليكه فيجوز سواء اطاق العبد او لم يطق * وهذا لان امتناع التكليف اما ان كان لاستحالته في ذاته او لكونه قبيحا الا وجه الى الاول لتصور صدور الامر من الله تعالى بالممتنع للعبد ولا الى الثاني لان القبح انما يكون باعتبار عدم حصول الغرض والقديم منزه عن الغرض * وتمسك اصحابنا بان تكليف العاجز عن الفعل بالفعل يعد سفها في الشاهد كتكليف الاعمى بالنظر فلا يجوز نسبته الى الحكيم جل جلاله * تحقيقه ان حكمة التكليف هي الابتلاء عندنا وانما يتحقق ذلك فيما يفعله العبد باختياره فيثاب عليه او يتركه باختياره فيعاقب عليه فاذا كان بحال لا يمكن وجود الفعل منه كان مجبورا على ترك الفعل فيكون معذورا في الامتناع فلا يتحقق معنى الابتلاء * ويعرف باقي الكلام في علم الكلام * فاذا ثبت هذا فنقول ماذكر الشيخ ههنا من قوله * وهذا اي اشتراط هذه القدرة فضل ومنة من الله تعالى عندنا يوهم بظاهره ان التكليف بدون هذه القدرة يجوز عنده كما هو مذهب الاشعرية * وماذكر في بعض مصنفاته ان المكنة الاصلية مشروطة في العبادات تحقيقا للعدل على ماقال الله تعالى * لا يكلف الله نفسا الا وسعها * والميسرة مشروطة في بعضها تحقيقا للفضل على مانطق به النص * وماذكر القاضي الامام في التقويم ان الشرع جعل من شرط وجوب الاداء مكنة العبد منه حكمة وعدلا يشير الى خلاف ذلك كما هو مذهب اهل السنة * ووجه التوفيق بينهما ان اعطاء هذه القدرة التي يصير العبد بها اهلا للتكليف الذي هو تشريف فضل من الله ومنة لانه لا يجب على الله تعالى شيء على ماعرف في مسئلة الاصلح واليه اشار بقوله عندنا * وبناء التكليف على هذه القدرة واشتراطها له فيه عدل وحكمة وهذا كاشتراط العقل لصحة الخطاب عدل وحكمة لان خطاب من لا يفهم قبيح وخلق العقل في الانسان ليصير اهلا للخطاب فضل ومنة كذا ذكر في عامة الشروح * ولقائل ان يقول هذا التأويل وان كان صحيحا في نفسه لكن سياق الكلام لا يدل عليه فان الكلام مسوق لاشتراط القدرة لصحة التكليف لا لاعطاء القدرة وخلقها في المكلف فالاوجه ان تصرف الاشارة في قوله وهذا فضل الى اشتراط القدرة دون اعطائها * وبيان ذلك ان جواز التكليف مبني على القدرة الحقيقية التي بها يوجد الفعل المأمور به الا انها لما لم تسبق الفعل ولا بد للتكليف من ان يكون سابقا على الفعل المأمور به نقل الحكم عنها الى سلامة الآلات وصحة الاسباب التي تحدث هذه القدرة بهما عند ارادة الفعل عادة فشرط لصحة التكليف سلامة الآلات وصحة الاسباب لصلاحيتها القبول تلك القدرة وتعلق تلك القدرة بها لا محالة * فاشتراط هذه القدرة مع ان التكليف صحيح بدونها بناء على توهم وجود القدرة الحقيقية عند الفعل كما بينه يكون تحقيقا للفضل اليه اشير في الميزان * وعليه دل سياق كلام شمس الائمة رحمه الله فانه قال من شرط وجوب الاداء القدرة التي بها يتمكن المأمور من الاداء غير انه لا يشترط وجودها وقت الامر لصحته لانه لا يتأدى المأمور به بالقدرة الموجودة وقت الامر وانما يتادى بالموجود منها عند الاداء وذلك لا يوجد سابقا على الاداء فان الاستطاعة لا تسبق الفعل وعدمها عند الامر لا يمنع صحة الامر ولا يخرجه من ان يكون حسنا بمنزلة عدم

المأمور فان النبي عليه السلام كان رسولا الى الناس كافة ثم صح الامر في حق الذين وجدوا بعده ويلزمهم الاداء بشرط ان يبلغهم فيتمكنوا من الاداء فكما يحسن الامر قبل وجود المأمور يحسن قبل وجود القدرة التي يتمكن بها من الاداء ولكن بشرط التمكن عند الاداء الا ترى ان التصريح به لا يعدم صفة الحسن في الامر فان المريض يؤمر بقتال المشركين اذا برأ فيكون ذلك حسنا قال الله تعالى *فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلوة * اى اذا امنتم من الخوف فصلوا بلا ايماء ولا مشي فثبت بما ذكر رحمه الله ان التكليف قبل القدرة الحقيقية صحيح بناء على وجودها عند الفعل فاشتراط القدرة التي هي سلامة الآلات وصحة الاسباب عند التكليف يكون فضلا لا محالة قوله (وهذا شرط في اداء حكم كل امر) اى ما ذكرنا من القدرة بسلامة الآلات شرط وجوب اداء ما ثبت بكل امر سواء كان المأمور به حسنا لعينه او لغيره * حتى اجمعوا ان الطهارة لا تجب على العاجز عنها ببدنه بان لم يقدر على استعماله حقيقة * وتأويله اذا لم يجد من يستعين به فان وجد من يستعين به لا يجوز له التيمم كذا في المبسوط * وفي فتاوى القاضي الامام فخر الدين رحمه الله ان كان المعين حرا او امرأته جاز له التيمم في قول ابي حنيفة رحمه الله لانه لا يجب عليهما اعانته وان كان مملوكه اختلف المشايخ على قوله * والفرق على احد القولين ان العبد وجب عليه الاعانة فكان بمنزلة بدنه بخلاف الحر وعن هذا قيل ان كان المعين يعينه ببدل لا يجوز له التيمم عند الكل * فثبت بما ذكرنا ان قوله واجمعوا مأول بما ذكرنا على انه روى عن محمد رحمه الله ان لم يجد من يعينه لا يجوز له ان يتيمم في المصر الا ان يكون مقطوع اليدين لان الظاهر انه يجد في المصر من يستعين به من قريب او بعيد والعجز بعارض على شرف الزوال بخلاف مقطوع اليدين كذا في المبسوط قوله (وعلى من عجز عن استعماله) اى حكما بان حل نقصان ببدنه بان ازداد مرضه بالتوضئ او بماله بان لا يجد الماء الا بثمن غال * واختلف في تفسير الغالي فقيل ان كان لا يجده الا بضعف القيمة فهو غال وقيل ما لا يدخل تحت تقويم المقومين فهو غال ويعتبر قيمة الماء في اقرب المواضع من الموضع الذي يعز فيه الماء كذا في فتاوى القاضي الامام فخر الدين رحمه الله *وقوله في مرض معطوف على قوله في الزيادة * وهو لف ونشر مشوش قوله (وكذلك) اى وكالوضوء الصلوة لا يجب اداؤها الا بهذه القدرة اى المكنة ولهذا كان وجوب الاداء بحسب ما يتمكن منه قائما او قاعدا او بالايماء لان تمكن السفر المخصوص به اى بالحج *لا يحصل دونهما اى دون الزاد والراحلة في الغالب فالزاد والراحلة من ضرورات السفر على ما عليه العادة لان الزاد عبارة عن قوته والراحلة عبارة عما تحمله وهو لا يجد بدا عنهما ولا يشترط زيادة المال والخدم لان الوجوب ح يتعلق بالمكنة الميسرة وهي ليست بشرط بالاجماع * وانما قيد بقوله في الغالب لانه قد يوجد بدونهما بطريق الكرامة كما هو محكي عن بعض السلف *وقد يوجد بدون الراحلة ايضا الا ان ذلك نادر لا يصح بناء الحكم عليه *ولا يقال ادنى القدرة فيه صحة البدن بحيث يقدر على المشي واكتساب الزاد في الطريق ولهذا صح النذر به ماشيا فينبغي ان يكون الوجوب متعلقا بهذا القدر من

وهذا شرط في اداء حكم كل امر حتى اجمعوا ان الطهارة بالماء لا تجب على العاجز عنها ببدنه وعلى من عجز عن استعماله الا بنقصان يحل به او بماله في الزيادة على ثمن مثله وفي مرض يزداد به وكذلك الصلوة لا يجب اداؤها الا بهذه القدرة والحج لا يجب اداؤه الا بالزاد والراحلة لان تمكن السفر المخصوص به لا يحصل بدونهما في الغالب ولا يجب الزكوة الا بقدرة مالية حتى اذا هلك النصاب بعد الحول قبل التمكن سقط الواجب بالاجماع

القدرة لا بالزاد والراحلة * لانا نقول في اعتبار هذه القدرة حرج عظيم لانه يؤدى الى الهلاك في الغالب والحرج منفى وانما اعتبرنا في الصلوة القدرة المتوهمة وان كان لا يتحقق الاداء بها ليظهر اثره في الخلف وهو القضاء لا لعين الاداء ولا خلف للحج ينتفى بمباشرته الحرج فلذلك لم تعتبر * الا بقدرة مالية وهى ان يكون متمكنا من ادائها بان كان مالكا للمال قادرا عليه بنفسه او بنائبه حتى لو ثبت له التمكن بمال الغير بان اذن له في ذلك لا يعتبر في وجوب اداء الزكوة * وهذا بخلاف الطهارة حيث ثبتت القدرة على الماء بالاباحة لان صفة العبادة فيها غير مقصودة بل المقصود الطهارة وهى تحصل بالاباحة وههنا معنى العبادة مقصود ومع ذلك صفة الغنى في المؤدى معتبر ولا يحصل ذلك بالاباحة * وكذلك لو كان بعيدا من ماله او لم يكن يجد المصرف لا يثبت التمكن حتى لو هلك المال قبل الوصول اليه سقط الواجب بالاجماع * وانما قيده لان في الهلاك بعد التمكن خلافا كما سيأتى قوله (ولهذا قال زفر الى اخره) قد ذكرنا ان المأمور بفعل لا بد من ان يكون قادرا على تحصيل المأمور به حقيقة لان تكليف ما ليس في الوسع ليس بحكمة الا ان القدرة على نوعين احدهما سلامة الآلات وصحة الاسباب وهى تسمى قدرة لحدوث القدرة فيها عند قصد الفعل في المعتاد * والثانى حقيقة القدرة التى توجد بها الفعل والتكليف يعتمد الاولى وكان ينبغى ان يعتمد الثانية غير ان تعذر تقدم المشروط على الشرط منع عن ذلك فنقل الشرطية الى الاولى لحصول الثانية بها عادة عند الفعل فثبت انه لا بد من ان يكون المأمور قادرا على الفعل حقيقة على معنى انه لو عزم على الفعل لوجد الفعل بالقدرة الحقيقية فكانت حالة وجود الفعل حالة وجود القدرتين جميعا * فلهذا قال زفر رحمه الله اذا صار الانسان اهلا للتكليف في اخر الوقت بان اسلم الكافر او بلغ الصبى او طهرت الحائض او افاق المجنون في آخر الوقت بحيث لا يتمكن من اداء الفرض فيه لا يجب عليه الصلوة لانه ليس بقادر على الفعل حقيقة لفوات الوقت الذى هو من ضرورات القدرة فلم يثبت التكليف لعدم شرطه * ولا معنى لقول من قال ان احتمال القدرة ثابت باحتمال امتداد الوقت وهو كاف لصحة التكليف لان ذلك احتمال بعيد وهو لا يصلح شرطا للتكليف لان المقصود لا يحصل به الا ترى ان احتمال سفر الحج بدون زاد وراحلة واحتمال القدرة على الصوم للشيخ الفانى واحتمال القدرة على القيام والركوع والسجود للمريض المدنف والمقعد بزوال المرض والزمانة واحتمال الابصار للاعمى بزوال العمى اقرب الى الوجود من هذا الاحتمال ومع ذلك لم يصلح شرطا للتكليف فهذا اولى قوله (لكن اصحابنا استحسنوا) اى عملوا بالدليل الخفى الاقوى وتركوا القياس الذى عمل به زفر * بعد تمام الحيض بان انقطع الدم على العشرة * او دلالة انقطاعه اى الحيض * قبل تمامه بان انقطع الدم فيما دون العشرة بادراك وقت الغسل بعد الانقطاع * وحاصله ان الدم اذا انقطع على العشرة اى تم الحيض بتمام العشرة وقد بقى من الوقت شئ قليل او كثير كان عليها قضاء تلك الصلوة عندنا وان لم تدرك وقت الغسل * وان انقطع على مادون العشرة وقد بقى من الوقت مقدار ما يمكنها ان تغتسل

ولهذا قال زفر فى المرأة تطهر من حيضها او نفاسها او الكافر يسلم او الصبى يبلغ فى اخر الوقت ان لا صلوة عليهم الا ان يدركوا وقتا صالحا للاداء لما قلنا لكن اصحابنا استحسنوا بعد تمام الحيض او دلالة انقطاعه قبل تمامه بادراك وقت الغسل انها تجب بادراك جزء يسير من الوقت

وتصرّم الصلوة كان عليها قضاء تلك الصلوة والا فلا لان زمان الاغتسال فيما دون العشرة من جملة الحيض فى حق المسلمة ولهذا لا ينقطع حق الرجعة للزوج قبل الاغتسال وذلك لان الدم يسيل تارة وينقطع اخرى فبمجرد الانقطاع لا يحكم بالخروج من الحيض لجواز ان تعاودها الدم فاذا اغتسلت يحكم بطهارتها فلما كانت مدة الاغتسال من الحيض وجب ان يدرك جزأ من الوقت بعد مدة الاغتسال ليجب عليها الصلوة * وقوله يصلح للاحرام لمبالغة جانب القلة لان يكون ذلك شرطا حتى لو ادركت اقل من ذلك يجب عليها الصلوة وكذلك فى سائر الفصول اى كما استحسنوا فى الحيض استحسنوا فى ايجاب الصلوة على الكافر اذا اسلم والصبى اذا بلغ والمجنون اذا افاق فى آخر الوقت وهو المختار من مذهب الشافعى ايضا فانه قد ذكر فى الملخص فى الفتوى فى مذهب الشافعى ولو زال العذر المسقط للقضاء كالجنون والصبا والكفر والحيض فى قدر تكبيرة من الوقت لزمه تلك الصلوة ولو زال قبيل الغروب لزمه الظهر والعصر ولو زال قبيل الفجر لزمه العشاء والمغرب وكذا ذكر الغزالى ايضا * وجه الاستحسان ان سبب الوجوب وهو جزء من الوقت قد وجد فى حق الاهل فيثبت به اصل الوجوب اذ هو ليس بمفتقر الى شىء آخر وكذا شرط وجوب الاداء موجود لانه ليس بمتوقف على حقيقة القدرة لامتناع تقدم القدرة على الفعل واستحالة تقدم المشروط على شرطه بل هو متوقف على توهم القدرة الذى ثبت بناء على سلامة الآلات وصحة الاسباب وقد وجد التوهم ههنا لجواز ان يظهر فى ذلك الجزء امتداد بتوقف الشمس فيسع الاداء فيثبت بهذا القدر وجوب الاداء ثم بالعجز الحالى عن الاداء ينتقل الحكم الى خلفه وهو القضاء * يوضحه ان فى اوامر العباد يثبت لزوم الاداء بهذا القدر من القدرة فان من قال لعبده اسقنى ماء غدا يكون امرا صحيحا موجبا للاداء وان لم يثبت فى الحال انه قادر على ذلك غدا لجواز ان يموت قبله او يظهر عارض يحول بينه وبين التمكن من الاداء فكذلك فى اوامر الشرع وجوب الاداء يثبت بهذا القدر كذا ذكر الامام السرخسى رحمه الله (فان قيل) قد ذكرت ان القدرة على نوعين قدرة سلامة الآلة والقدرة الحقيقية فنحن نسلم ان توهم القدرة الحقيقية كاف لصحة التكليف اذا كان مبنيا على سلامة الآلة ووجودها حقيقة ولكن لا نسلم ان توهم حدوث الآلة وسلامتها كاف لصحته فان توهم حدوث آلة الطيران للانسان ثابت وكذلك توهم حدوث سلامة آلة الابصار والمشى للاعمى والمقعد ثابت ومع ذلك لا يصح التكليف بالطيران والابصار والمشى والتوهم الذى ذكرتم من هذا القبيل لان الوقت للفعل بمنزلة الآلة كاليد للبطش والرجل للمشى فلا يصح بناء التكليف عليه (قلنا) توهم هذه القدرة انما لا يصلح شرط التكليف اذا كان المطلوب منه عين ما كلف به فاما اذا كان المطلوب منه غيره فهو كاف لصحته كالامر بالوضوء اذا كان المقصود منه حقيقة التوضى لا يصح الا عند وجود الماء حقيقة فاما اذا كان المطلوب منه خلفه وهو التيمم فتوهم الماء وان كان بعيدا كاف لصحة الامر به ليظهر اثره فى حق خلفه ويشترط سلامة آلات الخلف لانه هو المقصود لا سلامة آلات الاصل وفى مسئلتنا

يصلح للاحرام بها وكذلك فى سائر الفصول لانا نحتاج الى سبب الوجوب وذلك جزء من الوقت ونحتاج لوجوب الاداء الى احتمال وجود القدرة لا الى تحقق القدرة وجودا لان ذلك شرط حقيقة الاداء فاما سابقا عليه فلا لانها لا تسبق الفعل الا فى الاسباب والآلات لكن توهم القدرة يكفى لوجوب الاصل مشروعا ثم العجز الحالى دليل النقل الى البدل المشروع عند فوات الاصل وقد وجد احتمال القدرة باحتمال امتداد الوقت عن الجزء الاخير بوقف الشمس كما كان لسليمن صلوات الله عليه

المقصود من هذا التكليف ايجاب خلفه لا حقيقة الاداء فيشترط سلامة الآلات في حق الخلف وهو القضاء لا سلامة آلات الاصل وهو الاداء بل يكفي فيه توهم الحدوث قوله (باحتمال امتداد الوقت عن الجزء الاخير) كلمة عن بمعنى من البيانية و يتعلق بالوقت * والوقت بمعنى الزمان * والباء في بوقف الشمس للسببية و تتعلق بالامتداد اى باحتمال امتداد الزمان الذى هو الجزء الاخير من وقت الصلوة بسبب وقف الشمس * كما كان لسليمان صلوات الله عليه وسلامه * روى ان سليمان عليه السلام لما عرض له الخيل الصافنات الجياد و فاته صلوة العصر او ورد له كان في ذلك الوقت باشتغاله بها و اهلك تلك الخيل بالعقر و ضرب الاعناق كما قال تعالى * فطفق مسحا بالسوق و الاعناق * تشؤما بها حيث شغلته عن ذكر ربه و عبادته و قهرا للنفس بمنعها عن حظوظها جازاه الله تعالى بان اكرمه برد الشمس الى موضعها من وقت الصلوة ليتدارك ما فاته من الصلوة او الورد و بتسخير الريح بدلا عن الخيل فتجرى بامره رخاء حيث اصاب * اليه اشير في كتاب عصمة الانبياء و كتاب خصص الاتقياء من قصص الانبياء عليهم السلام قوله (و ذلك نظير مس السماء) اى اعتبار توهم القدرة و ان كان بعيدا في وجوب الاداء لخلفه نظير اعتبار نا توهم البر وان كان بعيدا في انعقاد اليمين على مس السماء او جوب الكفارة فاذا حلف ليمسن السماء او ليحولن هذا الحجر ذهبا انعقدت يمينه عندنا و يأثم في هذه اليمين لان المقصود باليمين تعظيم المقسم وانما يحصل منها هتك حرمة الاسم باستعمال اليمين في هذا المحل * وقال زفر رحمه الله لا ينعقد لان من شرط انعقاد اليمين ان يكون ما يحلف عليه في وسعه ايجاده ولهذا لم ينعقد اليمين الغموس وذلك غير موجود ههنا * ولكنا نقول انعقاد اليمين باعتبار توهم الصدق في الخبر وهو موجود فان السماء عين محسوسة قال الله تعالى اخبارا عن الجن * وانا لمسنا السماء * والملائكة يصعدون اليها ولو اقدره الله تعالى على صعودها لصعدها كعيسى و محمد عليهما السلام و كذلك الحجر محل قابل للتحول لو حوله الله عز وجل فينعقد يمينه ثم يحنث في الحال لعجزه عن ايجاد شرط البر ظاهرا وذلك كاف للحنث ولا يؤخر الحنث الى حين الموت لعدم الفائدة وهذا بخلاف الغموس لان تصور البر الذى هو الاصل مستحيل فيه بمرة فلا ينعقد للخلف وهو الكفارة * ولا يقال اعادة الزمان الماضي في قدرة الله تعالى وايضا و قد فعله لسليمان عليه السلام فكان ينبغي ان ينعقد يمين الغموس بهذا الطريق ايضا * لانا لا نسلم تصور اعادة الزمان الماضي على انه اخبر عن فعل قد وجد منه كاذبا فيستحيل فيه الصدق لان الله تعالى وان اعاد الزمان لا يصير الفعل فيه موجودا من الحالف بدون ان يفعله فلهذا لم ينعقد الغموس كذا في المبسوط قوله (فصار مشروعا) متعلق بقوله و قد وجد احتمال القدرة * والضمير المستكن في فصار راجع الى وجوب الاصل اى فصار وجوب الاصل وهو الاداء مشروعا بهذا الاحتمال * ثم وجب النقل يعني الى خلفه وهو القضاء للعجز الحالى قوله (كمن هجم) اى دخل * وانما اختار لفظة الهجوم دون الدخول لان معناه الاتيان بغتة والدخول من غير استيذان واتيان وقت الصلوة بهذه الصفة * ولان العجز في هذه

وذلك نظير مس السماء فصار مشروعا ثم وجب النقل للعجز الحالى كمن هجم عليه وقت الصلوة وهو في السفر ان خطاب الاصل عليه يتوجه لاحتمال وجود الماء ثم بالعجز الحالى ينتقل الى التراب

الحالة اكثرفان من دخل عليه باستيذان ربما تهيؤ لذلك فامااذا دخل عليه بغتة فالظاهر انه لايمكنه التهيؤ لذلك فهجوم وقت الصلوة على المسافر مع اشتغاله بتعب السفر وعدم من يعلمه بالوقت من مؤذن ونحوه يحقق العجز عن استعمال الماء لعدم تهيئته الماء قبل ذلك ومع ذلك يتوجه عليه خطاب الاصل اى الوضوء وهو قوله تعالى * فاغسلوا وجوهكم * لاحتمال حدوث الماء بطريق الكرامة كما هو منقول عن بعض المشايخ ثم ينتقل بالعجز الظاهرى الى خلفه وهو التراب قوله (والامر المطلق) اى المطلق عن القرينة الدالة على ان المأموربه حسن لعينه اولغيره يتناول الضرب الاول من القسم الاول * القسم الاول هو الحسن لعينه وقد تنوع نوعين ماحسن لعينه حقيقة وما الحق به حكما فالامر المطلق يتناول الضرب الاول دون ماعداه من الاقسام * او معناه يتناول الضرب الاول اى النوع الاول وهو الحسن لعينه من القسم الاول اى من التقسيم الاول وهو قوله المأموربه نوعان فى هذا الباب * ويدل عليه ماذكر بعده ويحتمل الضرب الثانى اى ماحسن لغيره نص على هذا فى غير واحد من الكتب * وهكذا ذكر الشيخ فى شرح التقويم ايضا فقال واما الامر المطلق فى العبادة فينصرف الى ما حسن لمعنى فى عينه مثل الايمان بالله والصلوة الا بدليل يصرفه الى غيره * والحاصل ان الامر المطلق يثبت به حسن المأموربه لعينه وعند بعض مشايخنا يثبت الحسن لغيره لان ثبوت الحسن فيه بطريق الاقتضاء على مامر وهو ضرورى والضرورة تندفع بالادنى وهو الحسن لغيره فلا يثبت ماوراءه الا بدليل زائد * ولكنا نقول يثبت بمطلق الامر اقوى انواع الطلب وهو الايجاب فيقتضى ذلك كمال صفة الحسن فى المأموربه لان نفس الطلب من الحكيم لما اقتضى نفس الحسن فكماله يقتضى كمال الحسن ايضا وذلك فى الحسن الذاتى اذ هو الحسن الحقيقى والحسن المستفاد من الغير له شبه بالمجاز لانه ثابت من وجه دون وجه * ولان الكلام فى الامر بفعل هو لله تعالى عبادة فكان الامر به استعبادا اذ لا فرق فى المعنى بين قوله اقيموا الصلوة وبين قوله اعبدونى بها والعبادة لله تعالى حسنة لعينها * فهذا معنى قول الشيخ وكذلك كونه عبادة يقتضى هذا المعنى * وقولهم ثبت بطريق الاقتضاء فيثبت الادنى قلنا ثبوته بطريق الاقتضاء يمنع ثبوت العموم ولا يمنع ثبوت صفة الكمال فيه وكلامنا فى ذلك * وذكر فى الميزان واكثر مشايخنا قالوا هذه المسئلة فرع مسئلة الحسن والقبح فمن قال الحسن عقلى قال يعرف بالعقل ان الحسن راجع الى ذاته او الى غير متصل به ومن قال هو شرعى فالحسن عندهم ما امر به فيجب ان يكون كل مأموربه حسنا الا اذا ثبت بالدليل انه حسن لغيره وهذا هو الاصح قوله (وعلى هذا) اى على ان الامر المطلق يقتضى كمال صفة الحسن للمأموربه قال زفر والشافعى رحمهما الله لما تناول الامر بعد الزوال يوم الجمعة الجمعة وهو قوله جل ذكره * فاسعوا الى ذكر الله * دل هذا الامر على صفة حسنه اى على كون المأموربه وهو الجمعة حسنا لعينه * وعلى انه اى المأموربه هو المشروع فى حق من تناوله الامر دون غيره حتى لو صلى الصحيح المقيم الظهر فى منزله ولم يشهد الجمعة

والامر المطلق فى اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول لان كمال الامر يقتضى كمال صفة المأموربه وكذلك كونه عبادة يقتضى هذا المعنى ويحتمل الضرب الثانى بدليل وعلى هذا قال الشافعى رحمه الله وهو قول زفر لما تناول الامر بعد الزوال يوم الجمعة بالجمعة دل ذلك على صفة حسنه وعلى انه هو المشروع دون غيره حتى قالا لا يصح اداء الظهر من المقيم مالم تفت الجمعة

لايجزيه الا اذا اعاد الظهر بعد فراغ الامام من الجمعة عند زفر وبعد خروج الوقت عند الشافعى رحمهما الله وذلك لان الاجماع منعقد على ان فرض الوقت صلاة واحدة وقد ثبت انهاهى الجمعة فى حقه اذ هو مأمور بالسعى الى الجمعة وترك الاشتغال بالظهر مالم يتحقق فوت الجمعة فيلزم منه انتفاء شرعية الظهر قبل فوات الجمعة ضرورة الا ان عند زفر فوت الجمعة بفراغ الامام لانه يشترط السلطان لاقامة الجمعة وعند الشافعى فوتها بخروج الوقت لان السلطان عنده ليس بشرط كذا فى المبسوط قوله (وقالا) اى بناء على هذا الاصل ان المعذور اذا صلى الظهر يوم الجمعة فى بيته ثم اتى الجمعة فصلاها لاينتقض به الظهر وهو القياس حتى لو شرع مع الامام فقبل ان تم الامام الجمعة خرج وقت الظهر لايلزمه اعادة الظهر * وعندنا ينتقض الظهر ويلزمه الاعادة وهذا استحسان * وجه قولهما ان هذا اليوم فى حقه كسائر الايام فيتوجه عليه خطاب الظهر وصار الظهر حسنا مشروعا فى حقه ولهذا صح اداء الظهر منه بالاجماع من غير اساءة واذا صح اداؤه فى وقته لم ينتقض بالجمعة كما اذا صلى الظهر فى بيته ثم ادرك الجماعة او كما اذا صلى الظهر ثم ادى العصر ويلزم مما ذكرنا انه لو ادى الجمعة قبل اداء الظهر لايجوز عندهما كما لو ادى غير المعذور الظهر لما ذكرنا ان فرض الوقت واحد وقد تعين الظهر فى حقه فاندفع غيره ضرورة وليس كذلك فان المعذور لو ادى الجمعة قبل اداء الظهر يجوز عن فرض الوقت بالاجماع كما لو ادى الظهر فالاوجه ماذكره القاضى الامام فى الاسرار وهو ان فرض الوقت واحد واجمعنا ان المعذور لم يؤمر باقامة الجمعة عينا بل له الخيار بين اقامة الجمعة والظهر فاذا ادى احدهما اندفع الاخر كالمكفر عن اليمين اذا كفر بنوع بطل سائر الانواع ولم يتصور نقض ما ادى بالاخر كما اذا صلى الجمعة لم ينتقض بالظهر قوله (وقلنا نحن لاخلاف فى هذا الاصل) يعنى فى كون الامر المطلق مقتضيا للكمال الحسن لكن الكلام فى كيفية توجه الامر بالجمعة فنقول لا الفرض الاصلى فى هذا اليوم هو الظهر فى حق الكافة لان الفرض العين ما يخاطب الآحاد باقامته وللجمعة شرائط لايتمكن الواحد من اقامتها بنفسه فبقى الفرض كما كان مشروعا * والدليل عليه انه اذا فاته فرض الوقت اصلا ينوى قضاء الظهر بعد الوقت فلو لم يكن اصل فرض الوقت الظهر لما صح نية قضاء الظهر بعد فوات الوقت فثبت ان فرض الوقت هو الظهر فى حق الكل كما فى سائر الايام الا ان الامر ورد باداء الجمعة فى هذا اليوم وليس ذلك على سبيل النسخ للظهر كما زعم الخصم لانه بعد فوات الجمعة وبقاء الوقت يؤدى الظهر وهو لايصلح قضاء الجمعة لاختلافهما اسما ومقدارا وشروطا كيف ولا قضاء للجمعة بالاجماع فعرفنا ان موجب الامر ليس نسخ الظهر بل قضيته اقامة الجمعة مقام الظهر بفعلنا غير ان هذا الامر حتم فى حق غير المعذور وليس كذلك فى حق المعذور بل رخص له ان لايقيم الجمعة مقام الظهر بفعله ويأتى بالفرض الاصلى بدليل ان المسلمين اجمعوا ان المسافر اذا صلى الجمعة قبل الظهر كان ذلك فرض وقته وكذا المقيم الصحيح اذا صلى الظهر بعد فوات الجمعة كان فرض وقته وفرض الوقت ما علق الا بالوقت ثم الفوت فانما يتعلق به قضاء

وقالا لما لم يخاطب المريض والعبد والمسافر بالجمعة بل بالظهر صار الظهر حسنا مشروعا فى حقهم فاذا ادوها لم تنتقض بالجمعة من بعد وقلنا نحن لاخلاف فى هذا الاصل لكن الشان فى معرفة كيفية الامر بالجمعة وليس ذلك على نسخ الظهر كما قلتم الاترى ان بعد فوات الجمعة يقضى الظهر ولا يصلح قضاء للجمعة ولا تقضى الجمعة بالاجماع فثبت انه عود الى الاصل

الفائت فتبين بماذكرنا ان الظهر مشروع فى حق الصحيح المقيم كما ان الجمعة مشروعة فى حق المسافر وصار كأن الشارع جعل الدلوك يوم الجمعة سببا للظهر والجمعة على ان يختار العبد الجمعة وانها تقوم مقام الظهر اذا اديت* ومثاله وقت رمضان علقت شرعية الصوم بالشهر فى حق الكل ويسقط فى حق المسافر بعدة من ايام اخر* فاذا ثبت هذا قلنا اذا صلى المقيم الظهر صح لانه فرض وقته ولم ينسخ بالجمعة كما فى حق المعذور لانهما سواء فى كون الظهر مشروع الوقت فى حقهما وانما اختلفا فى وجوب الفعل وعدمه وعدم الوجوب لا يمنع الصحة كالمسافر اذا صام الشهر صح كالمقيم وان اختلفا فى الوجوب لانهما اتفقا فى ان الشهر سبب شرع هذا الصوم فى حقهما الا ان الصحيح المقيم يأثم بترك الجمعة باداء الظهر لانه منهى عن ذلك ولكن لما كان النهى لمعنى فى غير ما اتى به من الفعل لم يوجب فساد الفعل* واما المسافر اذا صلى الجمعة بعد الظهر فقد انتقض ظهره ايضا لانه يساوى المقيم فى شرعية الجمعة فى حقه على ما بينا وانما يفارقه فى ان ثبت له رخصة الترك وهذه رخصة حقيقية لانها رخصة ترفيه بالاجماع وهى محققة للعزيمة لا نافية لها فاذا قدم على العزيمة صار معرضا عن الرخصة التى هى حقه فالتحق بالمقيم والمقيم يفسد ظهره بجمعته كذا هذا كذا فى الاسرار وغيره* وعن محمد رحمه الله انه قال لا ادرى ما اصل فرض الوقت فى هذا اليوم ولكن يسقط الفرض عنه باداء الظهر او الجمعة يريد به ان اصل الفرض احدهما لا بعينه ويتعين بفعله كذا فى المبسوط قوله (وثبت ان قضية الامر) يعنى قوله تعالى* فاسعوا * اداء الظهر بالجمعة اى اقامتها مقام الظهر بالفعل واسقاطه عن الذمة بادائها* فصار ذلك اى الامر بالجمعة مقررا للظهر لا ناسخا له بمنزلة فداء اسماعيل عليه السلام بالكبش حيث وقع الذبح عن اسماعيل ولهذا سمى ذبحا * وامر بنقضه اى الظهر بالجمعة بعد ما ادى كما امر باسقاطه بالجمعة قبل الاداء* وذلك لان قوله تعالى* فاسعوا* يتناول من صلى الظهر ومن لم يصله ولانه وقع مكروها وسبيله النقض بالاعادة ولا يقال فى الامر بالنقض ابطال العمل وهو حرام منهى فلا يجوز القول به لان النقض للاكمال جائز ولانه ابطال ضمنى فلا يعتبر قوله (وانما وضع عن المعذور) جواب عما يقال ان المعذور رخص له ترك الجمعة فاذا ترخص وادى الظهر فى بيته استوفى موجب الرخصة فلا يكون اداء الجمعة منه نقضا لما صنع لانه لا يمكنه تبديل الرخصة بعد الاستيفاء واليه اشار الشيخ فى قوله ولم ينتقض بالجمعة من بعد * فقال العمل بالرخصة لا يوجب ابطال العزيمة اذا امكن العمل بها بعد ذلك وقد امكن ههنا لبقاء الجمعة بعد اداء الظهر فلو لم يجز جمعته بعدما حضر وادى الجمعة لكان عائدا على موضوعه بالنقض لان السقوط كان لدفع الحرج فلو لم يجز كان فيه اثبات حرج لم يثبت فى حق غير المعذور وذلك باطل قوله (يختص بالاداء دون القضاء) حتى اذا قدر فى الوقت على الاداء ثم زالت القدرة بعد خروج الوقت كان القضاء واجبا عليه * حكما لتقصيره لان التقصير لا يصلح سببا لاسقاط الواجب عنه لانه جناية وهى لا تصلح سببا للتخفيف * لم يشترط لبقاء الواجب لان بقاء الشئ غير وجوده ولهذا صح اثبات الوجود

وثبت ان قضية الامر اداء الظهر بالجمعة فصار ذلك مقررا لا ناسخا فصح الاداء وامر بنقضه بالجمعة كما امر باسقاطه بالجمعة وانما وضع عن المعذور اداء الظهر بالجمعة رخصة فلم يبطل به العزيمة وانما قلنا ان الضرب الثالث من هذا القسم يختص بالاداء دون القضاء اما اذا فات الاداء بحال القدرة بتقصير المخاطب فقد بقى تحت عهدته وجعل الشرط بمنزلة القائم حكما لتقصيره واما اذا فات لا بتقصيره فكذلك لان هذه القدرة كانت شرطا لوجوب الاداء فضلا من الله تعالى فلم يشترط لبقاء الواجب

ونفي البقاء بان يقال وجد ولم يبق فلا يلزم ان يكون شرط الوجود شرط البقاء لان ماهو شرط الشئ لا يلزم ان يكون شرطا لغيره كالشهود في باب النكاح شرط للانعقاد لا للبقاء * ولا يلزم منه تكليف ماليس في الوسع لانه بقاء التكليف الاول الذي وجد شرطه لا انه تكليف ابتدائي فلهذا لم يشترط فيه القدرة * وهذا انما يستقيم على قول من اوجب القضاء بالنص الذي وجب به الاداء فامامن اوجب القضاء بنص مقصود فلا بد له من ان يشترط القدرة في القضاء ايضا لانه تكليف آخر * والدليل على ان القدرة ليست بشرط في وجوب القضاء ان في النفس الاخير من العمر يلزمه تدارك مافاته من الصلوات والصيامات والحج وغيرها وتيقنا انه ليس بقادر على تداركها ولهذا تبقى عليه بعد الموت وليس ذلك كالجزء الاخير من الوقت في حق الاداء لانا اعتبرنا ذلك ليظهر اثره في خلفه ولا خلف للقضاء فلم يعتبر وقد بقيت الفوائت عليه فعلم ان القدرة مختصة بالاداء * ولا يلزم على ماذكرنا مااذا فاتته صلوات في الصحة فقضاها في حالة المرض قاعدا او مضطجعا او مومياحيث يخرج عن العهدة ولو لم يشترط القدرة في القضاء لما خرج عن العهدة لان القيام والركوع والسجود كانت واجبة ولم يأت بها * لانا نقول انه قضاها كما وجب عليه الاداء لان الشرط في الاداء اصل القدرة التي تمكنه من الاداء قائما او قاعدا لا قدرة مكيفة فظهر بهذا ان استطاعته على القيام ماكانت شرطا في الابتداء بل شرطنا ذلك لكونه قادرا على القيام لا لان يكون القدرة على القيام مشروطة في وجوب الصلوة الاترى انه لو كان مريضا في الوقت يلزمه الصلوة على مايستطيعه فعلم ان الشرط هو مطلق القدرة لا القدرة المكيفة فيكون اشتراط القيام والركوع وغيرهما امرا عارضا زائدا * كذا رأيت في بعض الشروح ولم يتضح لي هذا الجواب وقوله (ولهذا قلنا) اي ولعدم اشتراطها لبقاء الواجب قلنا لا يسقط بالموت وان كان عجزا كليا في احكام الآخرة فيبقى تحت عهدته مؤاخذا به فثبت ان دوام القدرة ليس بشرط للبقاء * ولقائل ان يقول اثر عدم السقوط في حق الاثم دون وجوب الفعل فان الفعل ساقط عن الميت بالاجماع وذلك لا يدل على عدم اشتراط بقاء القدرة لبقائه فان ماثبت بالقدرة الميسرة لا يسقط بالموت في حق الاثم ايضا فانه اذا فرّط في اداء الزكوة بعد التمكن حتى هلك المال يبقى الواجب في حق الاثم حتى جاز ان يؤاخذ به في الآخرة وان سقط في احكام الدنيا فلا يصح هذا الاستدلال * والحاصل ان بقاء الوجوب يستغني عن القدرة عند الشيخ وان كان لا يثبت ابتداء بدون القدرة ويظهر ثمرته فيما اذا مات قبل ان يقدر ثانيا اثم لمافيه من الفوت بتأخيره مختارا وان لم يكن القدرة قائمة عند الايجاب ولم يقدر حتى مات لم يؤاخذ به لعدم شرط الوجوب فاذا قدر على الحج مثلا بملك الزاد والراحلة حال امن الطريق وجب عليه الاداء فان لم يحج ولم يقدر بعد حتى مات يؤاخذ به في الآخرة وان لم يكن له قدرة عليه اصلا لم يؤاخذ به * وهذا الذي ذكرنا اذا لم يكن الفعل حالة البقاء مطلوبا منه فاما اذا كان مطلوبا منه فلا بد له من القدرة لان طلب الفعل بدون القدرة لا يجوز الاترى ان المنظور اليه في اشتراط القدرة حالة الفعل فيجب الفعل بحسب القدرة في

ولهذا قلنا لا يسقط بالموت في احكام الآخرة ولهذا قلنا اذا ملك الزاد والراحلة فلم يحج حتى هلك المال لم يبطل عنه الحج وكذلك صدقة الفطر لا يسقط بهلاك المال لما ذكرنا

(تلك)

تلك الحالة فانه اذا وجبت الصلوة عليه فى حالة الصحة قائماً يقضيها فى حالة المرض مضطجعاً ويخرج به عن العهدة ولو وجبت عليه فى حالة المرض مضطجعاً يقضيها فى حالة الصحة قائماً لامضطجعا فلو لم يشترط القدرة حالة البقاء ولم يكن حال البقاء منظورا اليها فى ذلك لكان الجواب على العكس فى المسئلتين * وبعض الحذاق من تلامذة شيخنا كان يقول لافرق فى اشتراط القدرة بين الاداء والقضاء لان الاداء اذا كان مطلوبا بنفسه يشترط فيه القدرة التى هى سلامة الآلات حقيقة وان كان مطلوبا بالغيره يشترط فيه نفس التوهم لاغير على مامر فكذا القضاء اذا كان الفعل منه مقصودا يشترط فيه القدرة وان لم يكن الفعل فيه مقصودا يشترط فيه التوهم ايضا فى النفس الاخير انما يبقى عليه وجوب قضاء الصلوات المتكثرة والصيامات المتعددة بناء على توهم الامتداد ليظهر اثره فى المؤاخذة كما ان وجوب الاداء يثبت فى الجزء الاخير من الوقت بناء على التوهم ليظهر اثره فى القضاء وكان يخرج الفروع ويقول انما يبقى الصوم والصلوة فى الذمة بعد فوات القدرة لتوهم حدوث القدرة بعد ذلك لا لان القدرة لم يشترط للبقاء وكذلك ماثبت بقدرة ميسرة يبقى بعد فوات القدرة كالكفارة بالمال تبقى بعد فوات المال بناء على توهم حدوث القدرة الاترى انه لو ملك بعد فوات المال وانتقال الحكم الى الصوم مايؤدى به الكفارة يجب عليه الكفارة بالمال ولو كان بقاء القدرة شرطا فانه ينبغى ان لايجب الكفارة بالمال بعد سقوطها بفوات المال كما لو كفر بالصوم ثم ملك المال وانما يسقط الزكوة بهلاك المال لتعين المحل حتى لو سرق مال الزكوة او صار ضمارا سقط عنه الزكوة لفوات القدرة ولو وجده بعد سنين لاتجب عليه زكوة السنين الماضية ولكنه يجب عليه اداء الزكوة التى كانت عليه وكذا العشر والخراج لان كل واحد متعلق بنماء متعين فبهلاكه لم يبق التوهم وكان يقول لا اجد فرقا بين الصلوة ووجوب الكفارة فى انه يعتبر القدرة عند الفعل ويكفى قبله التوهم * ويدل على اشتراط القدرة فى القضاء مامر فى باب الاداء والقضاء ان الاداء انما يفوت مضمونا اذا كان قادرا على المثل حتى لو عجز عن المثل سقط كما فى سقوط فضل الوقت وغصب المنافع واتلاف ملك النكاح فلو لم يكن القدرة شرطا فى القضاء لماسقط بالعجز الا ان ماوجب بالقدرة الممكنة يبقى بعد فوات تلك القدرة لتوهم القدرة بعد ذلك فان تحقق المتوهم وجب الفعل والا ظهر اثره فى المؤاخذة فى الدار الآخرة * وذكر فى الاسرار فى مسئلة التفريط ان الاصل ان القدرة المشروطة لابتداء وجوب الاداء يشترط لبقاء وجود الاداء لانها شرط الاداء فان الله تعالى ماكلف اداء ماليس فى القدرة واسقط بالحرج كثيرا من حقوقه والاداء حقيقته وقت الفعل فيشترط قيام تلك القدرة المشروطة للاداء وقت الفعل ايضا الاترى انا نشترط القدرة على التوضئ بالماء حين المباشرة وقيام القدرة على اداء الصلوة قائما حين الاداء لاحين الوجوب قوله (واما الكامل من هذا القسم) اى من الشرط الذى بينا ان الواجب يتوقف عليه ويزداد حسنا باشتراطه فالقدرة الميسرة * وهذه زائدة على الاولى وهى الممكنة بدرجة لان بها يثبت الامكان ثم اليسر وانما شرطت هذه القدرة فى اكثر الواجبات المالية ولم يشترط فى البدنية لان اداءها اشق على النفس من العبادات

واما الكامل من هذا القسم فالقدرة الميسرة وهذه زائدة على الاولى بدرجة كرامة من الله تعالى وفرق مابين الامرين ان القدرة الاولى للتمكن من الفعل فلم يتغير بها الواجب فبقى شرطا محضا فلم يشترط دوامها لبقاء الواجب

البدنية لان المال شقيق الروح محبوب النفس في حق العامة و المفارقة عن المحبوب بالاختيار امر شاق اليه اشار ابو اليسر * وفرق مابين الامرين اى القدرتين ان الاولى لما شرطت للتمكن من الفعل لم يتغير بها صفة الواجب اذ لا يمكن اثباته بدونها فكانت شرطا محضا ليس فيها معنى العلة بوجه و الشرط المحض لا يشترط دوامه لبقاء المشروط كالطهارة شرط لجواز الصلوة و لا يشترط دوامها لبقاء الجواز و كالشهود في باب النكاح كما ذكرنا * وهذه اى القدرة الميسرة * غيرت صفة الواجب صفة الموصوف دل عليه ميسرة * وقوله شرط جواب لما و في بعض النسخ فشرط بالفاء فعلى هذا يكون غيرت جواب لما * وقوله فجعلته تفسير للتغيير * وقوله سمحا سهلا لينا الفاظ مترادفة * والتقدير و هذه القدرة لما كانت قدرة ميسرة مغيرة صفة الواجب من مجرد الامكان الى صفة السهولة شرط بقاؤها لبقاء الواجب * وليس معنى التغيير انه كان واجبا او لا بقدرة ممكنة بصفة العسر ثم تغير باشتراط هذه القدرة الى وصف اليسر بل معناه انه لو كان واجبا بقدرة ممكنة لكان جائزا فلما توقف الوجوب على هذه القدرة دون الممكنة صار كان الواجب تغير من العسر الى اليسر بواسطتها فكانت مغيرة و صارت شرطا فيه معنى العلة فيشترط دوامها باعتبار معنى العلة لا باعتبار انها شرط * ولا يقال بقاء الحكم يستغنى عن بقاء العلة ايضا كاستغناء المشروط عن بقاء الشرط فيجب ان لا يشترط دوامها ايضا * لانا نقول ذلك اذا امكن البقاء بدون العلة كالرمل في الحج فاما اذا لم يكن فبقاء العلة شرط و ههنا مما لا يمكن لان اليسر لا يبقى بدونها و الواجب لا يبقى بدون هذا الوصف * لمعنى تبدل صفة الواجب اى من العسر الى اليسر * ذلك الوصف اى اليسر * فيبطل الحق اى الواجب لانه متى وجب بصفة لا تبقى الا بتلك الصفة قوله (ولهذا) اى و لاشتراط بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب الذى تعلق بها قلنا الزكوة يسقط بهلاك المال عندنا و كذا العشر و الخراج * لان الشرع علق وجوبه اى وجوب هذا الواجب بقدرة ميسرة و قال الشافعي رحمه الله اذا تمكن من الاداء و لم يؤد ضمن لان الوجوب تقرر عليه بالتمكن من الاداء ثم بهلاك المال عجز عن الاداء لعدم ما يؤدى به و من تقرر عليه الوجوب لم يبرأ بالعجز عن الاداء فبقى عليه الى الآخرة كما في ديون العباد و صدقة الفطر و الحج * و لان الواجب جزؤ من النصاب فلما لم يؤد حتى ذهب المال بعد تمكنه منه صار مفوتا للحق عن محله فيضمن كمن لم يصل حتى ذهب الوقت * و لنا ان الحق المستحق اذا وجب بوصف لا يبقى الا كذلك لان الباقي عين الواجب ابتداء لا غيره كالملك اذا ثبت مبيعا يبقى كذلك و ان ثبت هبة تبقى كذلك * و كذلك ما في الذمة من صوم او صلوة او مال و هذا الواجب وجب ببعض نماء المال حقيقة او تقديرا فلو بقى بعد هلاك ذلك المال الذى هو نماء لانقلب غرامة يأتى على اصل ماله (فان قيل) الباقي عندى غير الواجب ابتداء بل هو مثله ضمنه بالتفويت عن وقت هو اول اوقات الامكان كتفويت الصلوة و الصوم عن الوقت او بالمنع عن الفقير بعد تعين مقدار الواجب محلا للصرف الى الفقير كمنع الرهن عن المرتهن (قلنا) الزكوة ليست بموقتة فلا يتصور تفويتها عن الوقت و كذا المنع لا يوجب الضمان الا بتحقق يد الغاصب على المال

وهذه لما كانت ميسرة غيرت صفة الواجب فجعلته سمحا سهلا لينا فيشترط بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب لا لمعنى انها شرط لكن لمعنى تبدل صفة الواجب بها فاذا انقطعت هذه القدرة بطل ذلك الوصف فيبطل الحق لانه غير مشروع بدون ذلك الوصف و لهذا قلنا الزكوة تسقط بهلاك النصاب

(بان)

بان ابطل على صاحب الحق حقه من ملك كما فى منع الوديعة عن المالك او يد متقومة كما فى منع الرهن عن المرتهن و لاتصور ليد الغصب فيما نحن فيه على المال لانه حق صاحب المال ملكا و يدا و انما حق الفقير فى ان تعين محلا للصرف اليه و بالمنع لا تبطل تلك المحلية فلا يوجب الضمان كمنع المشترى الدار عن الشفيع حتى صار بحرا او منع المولى العبد المديون عن البيع او العبد الجانى عن اولياء الجناية من غير اختيار الارش حتى هلك لا يوجب الضمان و لا على ما فى ذمته من فعل التسليم لان الغصب لا يتصور على ما فى الذمة * ولانه بالمنع انما يضمن اذا لم يكن عن ولاية وله ولاية المنع مادام يتحرى من هو اولى كالامام حتى قال العراقيون من مشايخنا اذا طلب الساعى فامتنع من الاداء اليه حتى هلك المال ضمن و هكذا ذكره الكرخى فى مختصره لان الساعى متعين للاخذ فيلزمه الاداء عند طلبه فبالامتناع يصير مفوتا و مشايخنا يقولون لا يصير ضامنا و كذا ذكره ابو سهل الزجاجى و ابو طاهر الدباس و هو الاصح لانه ما فوت بهذا الحبس على احد ملكا و لا يدا و له رأى فى اختيار محل الاداء ان شاء من السائمة و ان شاء من غيرها فانما حبس السائمة ليؤدى من محل آخر فلا يضمن كذا فى الاسرار و المبسوط قوله (علق وجوبه) اى وجوب هذا الواجب و هو الزكوة بقدرة ميسرة بدليلين * احدهما ان المكنة الاصلية تحصل بملك الخمسة مثلا و مع ذلك لم يوجبها الشرع الا بعد ملك المأتين ليكون الواجب قليلا من كثير و الثانى ان الوجوب تعلق بوصف النماء لئلا ينتقض به اصل المال و انما يفوت به بعض النماء غير ان الشرع اقام المدة فى النصاب المعد للنمو مقام حقيقته تيسيرا لما فى التعليق بحقيقة النمو ضرب حرج فعرفنا انها متعلقة بقدرة ميسرة * و الى الوجه الثانى اشير فى الكتاب و هو المعتمد * بمال مطلق اى عن صفة النماء * فيتبدل الواجب اى من اليسر الى العسر فكان غير الاول فلا يثبت الا بسبب آخر كصلوة المقيم لا يتغير الى الركعتين الا بغير و هو السفر و كذا على العكس قوله (و لا يلزم) جواب سؤال و هو ان يقال ان اشتراط النصاب فى الابتداء للتيسير كاشتراط النماء لان المكنة الاصلية تثبت بدونه كما ذكرنا فوجب ان يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب كما شرط لابتدائه و لو ملك بعض النصاب فى الابتداء لا يجب به شئ من الزكوة فكذلك يجب ان لا يبقى ببقاء البعض شئ من الواجب و قد قلتم بخلافه * فقال لا نسلم ان اليسر فى اشتراط النصاب بل اليسر فى ايجاب القليل من الكثير و ذلك ثابت فيما بقى من المال فانه لم يجب عليه الا اداء ربع عشر الباقى و هذا لان اليسر فى الابتداء كان بايجاب ربع العشر فى كل جزء من النصاب و لم يكن يزداد يسر ما تعلق بجزء بانضمام جزء اخر اليه لانه تعلق به ربع العشر ايضا كما تعلق بذلك الجزء فكما لم يزدد اليسر بانضمام جزء آخر اليه لا ينتقص ايضا بهلاكه الا ان كمال النصاب شرط فى الابتداء ليصير اهلا للوجوب فان اهل الوجوب هو الغنى و الشرع اكد هذا الشرط فى باب الزكوة فاعتبر الغناء بالمال الذى جعل سببا لوجوب الزكوة لا بمال اخر و لا يحصل الغناء به و لا بمال آخر الا اذا كان نصابا كاملا فيشترط النصاب ليصير به غنيا اهلا للوجوب و الغناء لا يثبت بمطلق المال بل يثبت بكثرة المال و ذلك امر لا يضبط لاختلافه بالاشخاص و الازمان

لان الشرع علق الوجوب بقدرة ميسرة الاترى ان القدرة على الاداء تحصل بمال مطلق ثم شرط النماء فى المال ليكون المؤدى جزأ منه فيكون فى غاية التيسير فلو قلنا ببقاء الواجب بدون النصاب لانقلب غرامة محضة فيتبدل الواجب فلذلك سقط بهلاك المال و لا يلزم ان النصاب شرط لابتداء الوجوب و لا يشترط لبقائه فان كل جزء من الباقى يبقى بقسطه لان شرط النصاب لا يغير صفة الواجب الاترى ان تيسير اداء الخمسة من المأتين و تيسير اداء الدرهم من الاربعين سواء لا يختلف لانه ربع عشر بكل حال

والاماكن فتولى الشارع تقديره بذاته فكان النصاب شرطا لثبوت الاهلية لالثبوت اليسر بل اليسر فيمادون النصاب اكثر منه فى النصاب لان ايتاء درهم من اربعين درهما ايسر على رب المال من ايتاء خمسة من مأتى درهم كان ايتاء خمسة من المأتين ايسر من ايتاء الف درهم من اربعين الفا * واذا ثبت انه شرط الوجوب لاشرط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيمابقى من المال وقوله (ولكن الغناء وصف جواب سؤال آخر يرد على هذا الجواب وهو انه لما لم يحصل به اليسر وجب ان لايشترط فى الابتداء ايضا لان الزكوة لاتجب الابقدرة ميسرة فقال الغناء وصف لابد منه الى آخره قوله (الاغناء من غير الغنى لايتحقق)(فان قيل) الاغناء الواجب تمليك مايدفع حاجة الفقير دون الاغناء الشرعى وتحققه لايتوقف على ملك النصاب فكيف يصح قوله والاغناء من غير الغنى لايتحقق (قلنا) المراد به نفى صفة الحسن عن الاغناء اى الاغناء بصفة الحسن من غير الغنى لايتحقق فلم يكن مأمورا به شرعا لانها وجبت لدفع حاجة الفقير لا لاحواج المؤدى * ويؤيده ماذكر القاضى الامام فى التقويم ولما شرعت اى صدقة الفطر للاغناء عن الفقير لم يكن الفقير اهلا لوجوبها فتصير مشروعة لاحواجه فهذا يشير الى ان حسن الاغناء المأمور به متعلق بالغناء الشرعى دون اصله * ونص عليه شمس الائمة ايضا فقال وانما يتحقق الاغناء بصفة الحسن من الغنى واذا كان كذلك لم يكن حسنا عند عدم ماتعلق به حسنه فلم يجز ان يكون مأمورا به شرعا (فان قيل) حسن الاغناء لايتوقف على الغناء الشرعى ايضا فان الله تعالى مدح اقواما على الايثار مع مساس حاجتهم الى ما آتوا بقوله جل ذكره * ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة * (قلنا) بناء الاحكام على الامور الغالبة والغالب من حال البشر عدم الصبر على الشدة واظهار الجزع والضجر عند اصابة المكروه قال تعالى * ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا * فقلنا لم يحسن الاغناء من غير الغنى لئلا يؤدى الى الامر المذموم * فامامن اختص بتوفيق من ربه واوتى قوة فى دينه حتى آثر مراد غيره على مراده وصبر على الشدائد والمكاره فحسن الاغناء منه لايتوقف على الغنى الشرعى بل هو احسن من الاغناء الصادر عن الغنى قال عليه السلام * افضل الصدقة جهد المقل * الا ان هذا لما كان نادرا لم يصلح لبناء الحكم فبنى على الاول قوله (لما كان امرا زائدا على الاهلية الاصلية) يعنى لما ثبت ان اشتراط النصاب لثبوت الاهلية واصل الاهلية ثابت بالعقل والبلوغ كان هذا امرا زائدا على تلك الاهلية فى هذه العبادة حتى صارت اهلية هذه العبادة بالعقل والبلوغ وملك النصاب كما ان القدرة الممكنة من الفعل فى الصلوة امر زائد على الاهلية الاصلية واذا كان كذلك كان اشتراطه للوجوب لا للتيسير كاشتراط الاهلية الاصلية واشتراط القدرة فى الصلوة فلم يشترط دوامه الى آخره * ولايقال لما كان النصاب شرط الاهلية لاشرط اليسر ينبغى ان لايسقط الزكوة بهلاكه * لانا نقول سقوط الزكوة لفوات النماء الذى تعلق اليسر به لا لفوات النصاب الاترى انه اذا هلك بعضه يبقى بقسطه الباقى ولو كان النصاب شرط اليسر لسقطت الزكوة

(بفوات)

لكن الغناء وصف لابد منه ليصير الموصوف به اهلا للاغناء اذ الاغناء من غير الغنى لايتحقق كالتمليك من غير المالك والغنى بكثرة المال وليس لكثرة حد تعرف به واحوال الناس فيه شتى فقدر الشرع بحد واحد فصار ذلك شرطا للوجوب لما كان امرا زائدا على الاهلية الاصلية وشرط الوجوب لايشترط دوامه اذ الوجوب فى واجب واحد لايتكرر فاما قيام المال بصفة النماء فيسر للاداء فتغير به صفة الواجب فشرطنا دوامه

بفوات جزء من النصاب لانتفاء الكل بفوات جزئه قوله (وهذا) اى هلاك النصاب بخالف استهلاكه بان انفقه رب المال فى حاجة نفسه او اتلفه مجانة بان القاه فى البحر مثلا فانه لا يسقط الحق وان فات النماء والملك كما فى الهلاك * لان النصاب صار فى حق الواجب حقا لصاحب الحق وهو الفقير * بيانه ان النصاب وان كان فى ملك رب المال وفى يده حتى جاز بيعه وسائر تصرفاته فيه عندنا ولكنه فى حق الواجب صار حقا للفقير من حيث انه صار رصدا لقضاء حقه منه اذ الواجب جزء من النصاب لا مطلق المال فى الذمة بدليل انه لو وهب النصاب من الفقير لا ينوى الزكوة اجزأه عن الزكوة ولو وهب مالا آخر له لم يجزه عنها وكذلك لو هلك المال قبل التمكن من الاداء لا يجب عليه شئ ولو كان الواجب مالا مطلقا فى الذمة لكان هلاك النصاب وبقاؤه سواء * واذا ثبت ان الحق متعلق بالعين كان المستهلك جانيا على محل الحق بالاتلاف فيجعل المحل قائما زجرا عليه ونظرا لصاحب الحق اذ لو لم يجعل قائما ادى الى فوات الحق لان كل من وجب عليه الزكوة يصرف مال الزكوة الى حاجته فلا يصل الفقير الى حقه واذا جعل قائما تقديرا بقى الواجب ببقائه كما ثبت ابتداء بالنماء تقديرا * وهذا كالمولى اذا اعتق العبد الجانى او قتله من غير ان يعلم بالجناية يضمن القيمة لاولياء الجناية لانه جنى على حقهم باتلاف محله ولو فرط فى تسليم العبد حتى هلك لا يضمن شيئا لان التفريط لا يصلح سببا للضمان فكذا هذا * ولانه خوطب باداء العين الى الفقير فاذا اقدم على الاستهلاك فقد قصد اسقاط الحق الواجب عن نفسه فلا يقدر عليه فيجعل العين كالقائم ردا لقصده فاذا هلك بآفة سماوية فلا صنع من جهته فجاز ان يسقط الواجب * ونظيره الصائم اذا سافر لم يحل له الفطر لان الصوم واجب عليه فلم يسقط باختياره وقصده ولو مرض ابيح له لانه آفة سماوية فكذلك ههنا * ولان الساعى لا يأخذ ذلك الواجب بل يأخذ واجبا آخر بسببه لان سبب الوجوب قد تحقق وهو الاستهلاك وسبب الوجوب اذا تحقق امكن تحقيق الوجوب * ولان القدرة الميسرة شرط لبقاء الواجب نظرا لمن يجب عليه والمفوت لها لا يستحق النظر كذا فى الاسرار وطريقة الامام البرغرى وغيرهما قوله (ولهذا قلنا) اى ولاشتراط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب الذى تعلق بها قلنا كذا * والتخيير تيسير لانه اذا ثبت له الخيار شرعا ترفق بما هو الايسر عليه كالمسافر اذا خير بين الصوم والفطر ولو لم يكن مخيرا وكان الواجب شيئا عينا بدون اختياره كان اشق عليه كالمقيم وجب عليه الصوم عينا * ولا يلزم عليه صدقة الفطر قد خير فيها بين نصف صاع من بر وبين صاع من شعير او تمر او غير ذلك ولم يفد التخيير التيسير حتى قلتم انها واجبة بقدرة ممكنة * لانا نقول ذلك ليس بتخيير معنى فلا يفيد التيسير * وتحقيقه ان المقصود من التخيير قد يكون تأكيدا للواجب وقد يكون تيسيرا للامر على المكلف * فنظير الاول قوله تعالى * ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم * اى لا بد ان يصدر واحد منهما منكم وقولك لولدك حين غضبت عليه اما ان تقرأ الليلة ربع القرآن او تقرأ الكتاب الفلانى او تكتب كذا جزءا من العلم ثم تنام والا لا تتقى منك فالمقصود منه تأكيد ما اوجبت عليه من السهر فى التعب

وهذا بخلاف استهلاك النصاب فانه لا يسقط الحق وقد صار غرما لان النصاب صار فى حق الواجب حقا لصاحب الحق فيصير المستهلك متعديا على صاحب الحق فعد قائما فى حق صاحب الحق فصار الواجب على هذا التقدير غير متبدل ولهذا قلنا ان الموسر اذا حنث فى اليمين ثم اعسر وذهب ماله انه يكفر بالصوم لان الوجوب متعلق بالقدرة الميسرة الدليل عليه ان الشرع خيره عند قيام القدرة بالمال والتخيير تيسير

لاالتيسير عليه ومعناه لابدلك من ان تفعل احدهذه الاشياء البتة وان لايفوت عنك السهر لامحالة * ونظير الثاني قولك لغلامك اشتربهذا الدرهم لحما او خبزا او فاكهة فالمقصود منه التيسير ومعناه اخترمنها ماتيسر عليك ثم يعرف المقصود في التخييرات الشرعية يكون تلك الاشياء التي خير المكلف فيها متماثلة في المعنى وغير متماثلة فيه لانها اذا كانت متماثلة في المعنى فالتخيير يقتصر على الصورة ولاعبرة بالصور فيفيد تأكيد الواجب وان كانت مختلفة في المعاني غير متماثلة فيها كما في الصور فح يتعدى اثر التخيير الى المعنى فيفيد التيسير لامحالة * فصدقة الفطر من القبيل الاول لان الواجب فيها مقدار مالية نصف صاع من بر وقيمة صاع من شعير اوتمر تساويه عندهم وكذا المقصود دفع حاجة الفقير في هذا اليوم والكل فيه سواء فلا يفيد التخيير التيسير قصدا بل يفيد التأكيد ويصير معناه لابد من ان يقع الاداء لامحالة امابنصف صاع من بر اوغيرذلك مماماثله في المالية * وكفارة اليمين من القبيل الثاني لان مالية تلك الاشياء مختلفة اختلافا ظاهرا فالتخيير فيها يقع على الصورة والمعنى فيفيد التيسير * واعلم ان ماذكر ان التخيير يفيد التيسير انما يستقيم على قول عامة الفقهاء واكثر المتكلمين فانهم قالوا ان الامر باحد الاشياء يوجب واحدا منها غير عين وان المأمور مخير في تعيين واحد منها فعلا فاما على قول المعتزلة فلا يستقيم لانهم قالوا ان الكل واجب على طريق البدل بمنزلة فرض الكفاية فانه واجب على الكل ويسقط باداء البعض ولما كان الكل واجبا لايفيد التخيير التيسير والمسئلة طويلة مذكورة في عامة الكتب قوله (ولانه نقل) دليل آخر على انها متعلقة بقدرة ميسرة * وذلك لانه لمانقل الى الصوم بالعجز الحالي مع توهم القدرة فيما بعد ولم يعتبر العجز المستدام في العمر كما اعتبر في سائر الافعال مثل قوله ان لم آت البصرة فعبدي حر وقوله ان لم اطلقك فانت طالق او ان لم اتكلم فلانا فعلي كذا وكما اعتبر في حق الشيخ الفاني حتى لوقدر بعد الفدية لاتجزيه تلك الفدية دل على تيسير الامر على المكلف حيث لم يشترط اصل المكنة مع احتمال حدوثها في العمر ليبرأ عنها بالصوم ولايبقى تحت عهدة الوجوب الى حدوث القدرة * ثم استدل على ان المعتبر العجز الحالي بقوله تعالى * فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام * فانه تعالى لما نقل الحكم الى الصوم عند العجز ولو اعتبر العجز المستدام في العمر ولايثبت ذلك الا بآخر العمر لايتحقق منه اداء الصوم علم ان المراد العجز الحالي * وذكر في المبسوط ولو كان له مال غائب وهو لايجد مايكفر به اجزأه الصوم لان المانع قدرته على التكفير بالمال وذلك لايحصل بالملك بدون اليد الاان يكون في ماله الغائب عبد فح لايجزيه التكفير بالصوم لانه متمكن من التكفير بالعتق فان نفوذ العتق باعتبار الملك دون اليد فلما لم يشترط الانتظار الى وصول المال فلان لايشترط الانتظار الى حصوله اولى وكذلك في طعام الظهار يعني كان المعتبر العجز الحالي فيما ذكرنا فكذلك هو المعتبر في جميع الكفارات في نقل الحكم عن واجب الى مابعده مثل كفارة الظهار والصوم والقتل فيعتبر في جميعها العجز الحالي في نقل الحكم عن الرقبة الى الصوم وكذلك في النقل عن الصوم الى الاطعام في كفارة الظهار والصوم حتى لو مرض اياما فكفر بالاطعام

ولانه نقل الى الصوم لقيام العجز عند اداء الصوم مع توهم القدرة فيما يستقبل ولم يعتبر مايعتبر في عدم سائر الافعال وهو العدم في العمر كله لكنه اعتبر العدم الحالي الاترى انه قال فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام وتقدير العجز بالعمر يبطل اداء الصوم فعلم انه اراد به العجز الحالي وكذلك في طعام الظهار وسائر الكفارات فثبت ان القدرة ميسرة فكانت من قبيل الزكوة الا ان المال ههنا غير عين فاي مال اصابه من بعد دامت به القدرة ولهذا ساوى الاستهلاك الهلاك ههنا لان الحق لما كان مطلقا عن الوقت ولم يكن متعينا لم يكن الاستهلاك تعديا

جاز وان قدر على الصوم بعد فثبت ان القدرة المشروطة فيها ميسرة فكانت اى الكفارات من قبيل الزكوة * وانما خص الطعام بالذكر مع ان الحكم فى الصوم كذلك لانه آخر ما ينقل اليه فى كفارة الظهار كالصوم فى كفارة اليمين * ولما ذكر الشيخ رحمه الله ان الكفارة من قبيل الزكوة وقد فارقتها * فى ان الواجب فيها يعود بعد هلاك المال باصابة مال آخر قبل الاداء ولا يعود فى الزكوة وهذا يدل على انها دون الزكوة * وفى ان الواجب بالاستهلاك فيها ينتقل الى الصوم كما ينتقل بالهلاك وفى الزكوة خالف الاستهلاك الهلاك كما قررنا وهذا يشير الى انها فوق الزكوة تعرض للجواب عن الاول بقوله * الا ان المال ههنا غير عين يعنى الواجب غير متعلق بهذا المال قبل الاداء والقدرة الميسرة تثبت بملك المال ولا تختص بمال دون اخر لان المال انما اعتبر ههنا لكونه صالحا للتقرب به الى الله تعالى فيحصل به الثواب ليصير مقابلا بالاثم الذى عليه ولهذا لم يشترط فيه النماء فكان المال الموجود وقت الحنث والمستفاد بعده فيه سواء بخلاف الزكوة لانها متعلقة بالعين فلا تبقى القدرة بهلاك العين على ما مر من بعد اى من بعد الحنث او من بعد الهلاك * دامت اى ثبتت * وعن الثانى بقوله ولهذا اى ولكون المال غير عين ساوى الاستهلاك الهلاك فى الكفارات حتى ان من وجب عليه التكفير بالمال اذا اتلف ماله جاز له التكفير بالصوم كما اذا هلك بغير صنع منه بخلاف الزكوة حيث فارق الاستهلاك الهلاك كما ذكرنا * وذلك لان بقاء الواجب بعد فوات القدرة انما يكون بكونه موقتا كالصلوة فانها لما شرعت موقتة كان التأخير عن الوقت جناية على نفس الحق بالتفويت او بالتعدى على محل الواجب بان كان متعلقا بمحل عين كالزكوة وههنا الواجب لما لم يكن موقتا لم يعد تفويته عن الوقت جناية ولم يكن المال متعينا ايضا ليصير استهلاكه تعديا كان الاستهلاك كالهلاك ضرورة اليه اشير فى طريقة الامام البرغرى رحمه الله قوله (وصارت هذه القدرة اى القدرة المالية فى الكفارة * على هذا التقدير اى على تقدير انها تدوم باى مال اصابه نظير الاستطاعة التى لا تسبق الفعل من حيث ان وجودها يعتبر حالة الاداء لا قبله ولا بعده كالاستطاعة لا يتقدم الفعل ولا يتأخر عنه حتى لو كان موسرا وقت الحنث معسرا وقت الاداء يجزيه التكفير بالصوم ولو كان على العكس لا يجزيه قوله (ولهذا قلنا) اى ولما ذكرنا ان الزكوة تجب بقدرة ميسرة وان من شرط وجوبها الغناء قلنا بطل وجوب الزكوة بالدين اى بالدين الذى اقترن بوجوب الزكوة لكن اذا لحقه دين بعد وجوب الزكوة فذلك لا يسقط الزكوة كذا فى فتاوى القاضى الامام فخر الدين رحمه الله لان ما عرف مانعا لا يلزم ان يكون رافعا * لانه اى لان الدين ينافى الغنى واليسر لان الغنى انما يحصل بما يفضل عن حاجته وهذا المال مشغول بالحاجة الاصلية اذ الحاجة الى قضاء الدين اصلية فلا يحصل الغناء بملك قدر الدين ولهذا حل له اخذ الصدقة وهى لا تحل للغنى وكذلك اليسر فيما اذا كان المؤدى فضل مال غير مشغول بحاجته ونعنى بمشغولية المال بالحاجة انه متعين لقضاء الدين لان تفريغ الذمة عن الدين واجب ولا يحصل ذلك الا بهذا المال فكان كالمصروف الى الدين كالماء المعد

وصارت هذه القدرة على هذا التقدير نظير استطاعة الفعل التى لا تسبق الفعل ولهذا قلنا بطل وجوب الزكوة بالدين لانه ينافى الغناء واليسر ولا يلزم ان الدين لا يمنع وجوب الكفارة وهو ينافى اليسر

لانه قال فى كتاب الايمان رجل له الف درهم وعليه دين اكثر من الف فكفر بالصوم بعد ما يقضى دينه بماله قال يجزئه ولم يذكر انه اذا لم يصرف الى دينه ماجوابه فقال بعض مشايخنا يجزئه التكفير بالصوم لما قلنا من فوات صفة اليسر به فيجعل المال كالمعدوم وقال بعضهم بل يجب بالمال ولا يجزئه الصوم بخلاف الزكوة والفرق ان الزكوة وجبت بصفة اليسر وبشرط القدرة ولمعنى الاغناء بقول النبى صلى الله عليه وسلم اغنوهم عن المسئلة فى مثل هذا اليوم وبقوله لاصدقة الاعن ظهر غنى فبهذا الاغناء وجب عبادة شكرا لنعمة الغنى فشرط الكمال فى سببه ليستحق شكره فيكون الواجب شطراً من الكامل والدين يسقط الكمال ولا يعدم اصله

للعطش * وانما اورد هذه المسئلة فى هذا الموضع ليبتنى عليها المسئلة التى تليها ويبين الفرق بينهما قوله (لانه قال) اى لان محمدا والاضمار من غير ذكر جائز عند الشهرة وعدم الاشتباه كقوله تعالى * انا انزلناه فى ليلة القدر * والمذكور فى اصول شمس الائمة لان المذكور فى كتاب الايمان قوله (ولم يذكر) اى محمد انه اذا كفر بالصوم قبل صرف الالف الى الدين ماجوابه * واختلف المشايخ المتأخرون فيه فنهم من قال يجزيه وهو الاصح لما اشار اليه فى الكتاب فى قوله الاترى ان الصدقة تحل لهذا وفى هذا التعليل لافرق بين ماقبل قضاء الدين وبعده وهذا لان المال الذى فى يده مستحق بدينه فيجعل كالمعدوم فى حق التكفير بالصوم كالمسافر اذا كان معه ماء وهو يخالف العطش يجوز له التيمم لان الماء مستحق بعطشه فيجعل كالمعدوم فى حق التيمم * وقال بعضهم لايجزيه استدلالا بالتقييد الذى ذكره بقوله بعد ما يقضى دينه والتقييد فى الرواية يدل على انتفاء ماعداه وعلى هذا يحتاج الى الفرق * والحاصل ان فى الكتاب مايدل على القولين فالتعليل بقوله ان الصدقة تحل له يدل على ان الصوم يجزيه فى الحالين والتقييد يدل على انه لايجزيه قبل قضاء الدين فلهذا اختلفوا قوله (وجبت بصفة اليسر) لان مبنى الزكوة فى الشرع على اليسر والسهولة ولهذا وجب القليل من الكثير ووجبت فى النماء لا فى اصل المال تيسيرا على ارباب الاموال ولهذا شرط لتكرار الواجب تكرار الحول كذا فى اصول الفقه لبعض المشايخ * وشرط القدرة يعنى قدرة توجب هذا اليسر * ولمعنى الاغناء بقوله عليه السلام * اغنوهم عن المسئلة فى مثل هذا اليوم * نص على معنى الاغناء * وهذا الحديث ورد فى صدقة الفطر فان ابن عمر رضى الله عنهما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر الناس ان يؤدوا صدقة الفطر قبل ان يخرجوا الى المصلى وقال اغنوهم عن المسألة فى مثل هذا اليوم ولكن الحكم يثبت فى الزكوة بطريق الدلالة لان الاغناء لما وجب فى صدقة الفطر لسد خلة الفقير مع قصور صفة الغناء فيها لقصور النصاب فلان يجب فى الزكوة لهذا المعنى مع كمال صفة الغناء فيها كان اولى * وقوله عليه السلام * فى مثل هذا اليوم * متعلق بالاغناء لا بالمسألة يعنى اغنوهم فى مثل هذا اليوم عن المسألة * ثم قيل المثل زائد كما فى قوله تعالى * ليس كمثله شئ * والصواب انه ليس كذلك وفائدته تعميم الحكم اذ لو لم يذكر لاقتصر الحكم على ذلك اليوم المعين * وانما ادخل اللام فى قوله ولمعنى الاغناء لان الزكوة والكفارة فى صفة اليسر وشرط القدرة تشتركان فاما معنى الاغناء فمختص بالزكوة فلهذا افرده باللام قوله (ولقوله عليه السلام لاصدقة الاعن ظهر غنى) ذكر فى مجازات الآثار النبوية ان هذا القول مجاز لان المراد بذلك ان المتصدق انما يجب عليه الصدقة اذا كانت له قوة من غنا والظهر ههنا كناية عن القوة فكان المال للغنى بمنزلة الظهر الذى عليه اعتماده واليه استناده ولذلك يقال فلان ظهر لفلان اذا كان يتقوى به ويلجاء فى الحوادث اليه * وذكر فى المغرب واما لاصدقة الاعن ظهر غنى اى صادرة عن غنى فالظهر فيه مقحم كما فى ظهر القلب وظهر الغيب * ووجه التمسك به انه عليه السلام شرط الغناء لوجوب الصدقة لان المراد من قوله لا صدقة

(ليس)

ليس نفي الوجود اذهي توجد وتصح بدون الغناء فيحمل على نفي الوجوب لان الوجوب اشد مناسبة للوجود من غيره وليس اشتراطه لثبوت اليسر في الواجب لانه لا يحصل به بل لثبوت الاهلية على ما مر ولا احتياج لثبوت الاهلية اليه الا ان يكون المقصود اغناء الفقير فتبين بهذا انها وجبت لمعنى الاغناء * ولما ثبت انها وجبت لمعنى الاغناء الفقير انما يجب شكرا لنعمة الغناء لان المال نعمة عظيمة به تعلق بقاء الابدان وبه نيط مقاصد الدنيا والاخرة واليه اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله * نعم المال الصالح للرجل الصالح * فوجب ان لا يخلو عن شكر يجب لله تعالى على سبيل العبادة كنعمة البدن ولم يجب في المال عبادة محضة سوى الزكوة فتعينت لشكر نعمة المال * ثم الشكر يستدعى سببا كاملا ليؤثر في ايجاب الشكر من كل وجه اذ لو لم يكن كاملا كان ملحقا بالعدم من وجه والعدم لا يؤثر فيمتنع وجوب الشكر من ذلك الوجه * والدين يسقط الكمال اى عن الغنى قال شمس الائمة وحاجته الى قضاء الدين بالمال تعدم تمام الغنى بملكه لانه يوجب استحقاق المال عليه والمستحق بجهة كالمصروف الى تلك الجهة بمنزلة الماء المعد للعطش * ولا يعدم اصله اى اصل الغنى لان المال باق على ملكه ولهذا جازت بصرفاته فيه ولما زال وصف الكمال عنه لم يجب به الاغناء لانه متعلق بالغنا الكامل وقد عدم قوله (شطرا من الكامل) اى بعضا منه وشطر الشئ نصفه الا انه يستعمل في البعض توسعا ومنه قوله عليه السلام في الحائض * تقعد شطر عمرها * سمى البعض شطرا توسعا في الكلام واستكثارا للقليل ومثله في التوسع * تعلموا الفرائض وعلموها الناس فانها نصف العلم * كذا في المعرب قوله (ولهذا حلت) اى ولانتفاء الغنى بانتفاء الكمال عنه حلت للمديون الصدقة اى الزكوة وهى لا تحل لغنى اذا لم يكن ماملا وابن سبيل قوله (ولهذا لا يتأدى الزكوة) اى ولان الزكوة وجبت لمعنى الاغناء لا يتأدى الا بعين متقومة اى بتمليك عين متقومة حتى لو اسكن الفقير داره سنة بنية الزكوة لا يجزيه لان المنفعة ليست بعين متقومة * وكذا لو اباحه طعاما بنية الزكوة فاكله الفقير لا يجزيه عن الزكوة لانه اكل مال الغير وبه لا يحصل الغنى * قال ابو اليسر الزكوة شرعت لاغناء الفقير لقوله عليه السلام * اغنوهم والواجب فيها هو الاغناء الكامل وهو تمليك مال محترم متقوم بلا نقصان في نفسه والاغناء الكامل لا يجب الا على الغنى الكامل كان التمليك بغير عوض لا يحصل الا من المالك قوله (ساترة او زاجرة) اى ساترة بعد الجناية زاجرة قبلها وذلك لان الكفارة تضمنت معنى العبادة والعقوبة فباعتبار معنى العبادة هى ساترة للذنب اى ماحية له قال الله تعالى * ان الحسنات يذهبن السيئات * وقال عليه السلام * اتبع السيئة الحسنة تمحها * او هى ساترة لمرتكب الذنب لانه لما مزق لباس تقواه بارتكابه حتى صار عريانا سترته الكفارة وصارت ترقيعا لما مزق * وباعتبار معنى العقوبة هى زاجرة كسائر العقوبات قوله (ولذلك) اى ولانها لم تشرع للاغناء تتأدى بالاباحة * في المخاطب بها اى في كونه مخاطبا باداء الكفارة * بل شرطت القدرة واليسر بها اى شرطت القدرة الميسرة * وفي بعض النسخ بل بالقدرة واليسر بها اى تعلقت او وجبت بالقدرة الميسرة * وذلك

ولهذا حلت له الصدقة فلم يجب عليه الاغناء ولهذا لا يتادى الزكوة الا بعين متقومة واما الكفارة فلا تستغنى عن شرط القدرة وعن قيام صفة اليسر في تلك القدرة الا انها لم تشرع للاغناء الا ترى انها شرعت ساترة اوزاجرة لا امرا اصليا للفقير اغناء والا ترى انه يتأدى بالتحرير وبالصوم ولا اغناء فيهما لكن المقصود به نيل الثواب ليقابل بموجب الجناية ومايقع به كفاية الفقير في باب الكفارة يصلح سببا للثواب ولذلك يتأدى بالاباحة ولا اغناء يحصل بها فاذا لم يكن الاغناء مقصودا لم يشترط صفة الغنى في المخاطب بها بل القدرة واليسر بها شرط وذلك لا ينعدم بالدين ويتبين انها لم تجب شكرا للغنى بل جزاء للفعل فلم يشترط كمال صفة الغنى انما شرط ادنى ما يصلح لطلب الثواب واصل المال كاف لذلك

الميسرة لان القدرة وعلى هذا الاصل يخرج سقوط العشر بهلاك الخارج لانه وجب بشرط القدرة على اداء العشر تستغنى عن قيام تسعة الاعشار لكنه شرط ذلك لليسر ولم يجب الا بارض نامية بالخارج فشرط قيامه لبقاء صفة اليسر وكذلك الخراج يسقط اذا اصطلم الزرع آفة لانه انما وجب بصفة اليسر الاترى انه لا يجب الا بسلامة الخارج الا انه بطريق التقدير بالتمكن لكون الواجب من غير جنس الخارج وبدليل ان الخارج اذا قل حط الخراج الى نصف الخارج ولما كان كذلك سقط بهلاك الخارج حتى لا ينقلب غرما محضا وهذا مخالف للحج فانه اذا وجب بملك الزاد والراحلة لم يسقط بفوتهما لانه وجب بشرط القدرة دون اليسر الاترى ان الزاد والراحلة ادنى ما يقطع به السفر ولا يقع اليسر الا بخدم ومراكب واعوان وليس بشرط بالاجماع فلذلك لم يكن شرطا لدوام الواجب.

بالدين اى اليسر لا يفوت به بل تيسير الاداء قائم بملك المال مع قيام الدين عليه لان اليسر فيها ثبت بالتخيير او اعتبار العجز الحالى كما ذكرنا وذلك لا يفوت بالدين * والانعدام وان كان من الالفاظ المحدثة فان اهل اللغة لم يجوزوا عدمته فانعدم لان عدمته بمعنى لم اجده وحقيقته تعود الى قولك فات وليس له مطاوع فكذا لعدمت اذ ليس فيه احداث فعل وذكر فى المفصل ولا يقع يعنى انفعل الا حيث يكون علاج وتأثير ولهذا كان قولهم انعدم خطاء الا انه لما شاع استعماله فى الكتب صار استعماله اولى من غيره لانه اقرب الى الفهم ولهذا قيل الخطاء المستعمل اولى من الصواب النادر قوله (وعلى هذا الاصل) وهو ان بقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء ما تعلق بها يخرج مسئلة العشر * يستغنى عن قيام تسعة الاعشار يعنى القدرة على اداء ما هو عشر من الجملة لا تفتقر الى تسعة الاعشار بالنظر الى ذاته وان افتقرت اليها من حيث هو عشر كما ان الجزء لا يفتقر الى الكل نظرا الى ذاته فاما من حيث هو جزء فلا يستغنى عنه * بارض نامية بالخارج اى بالنماء الحقيقى قوله (وكذلك الخراج يسقط) اى كما ان العشر يسقط بهلاك الخارج فكذا الخراج يسقط * اذا اصطلم الزرع اى استأصله آفة لانه متعلق بنماء الارض كالعشر حتى لو كانت الارض سبخة لا يجب عليه شئ * وكذا لو لم يسلم الخارج لرب الارض بان زرعها ولم يخرج شيئا او غرقت الارض ثم نضب عنها الماء فى وقت لا يقدر على زراعتها قبل مضى السنة لا يجب عليه الخراج فعرفنا انه متعلق بقدرة ميسرة الا ان النماء التقديرى بان كان متمكنا من الزراعة فى وقتها كاف للوجوب لانه امكن اعتبار النماء التقديرى فى الخراج لكون الواجب من خلاف جنس الخارج فلا يجعل تقصيره عذرا فى ابطال حق الغزاة ويجعل النماء موجودا حكما لتقصيره حيث عطلها مع التمكن كما يجعل موجودا بعد حولان الحول فى مال الزكوة بخلاف العشر لانه اسم اضافى فلا يمكن ايجابه الا فى النماء الحقيقى وبخلاف ما اذا اصاب الزرع آفة لانه لم يقصر حيث لم يعطلها الا انه اصيب فلا يغرم شيأ كيلا يؤدى الى استيصاله حتى لو كان بعد الاصطلام مدة يمكن فيها استغلال الارض الى اخر السنة لا يسقط الخراج ايضا كذا سمعت من شيخى قدس الله روحه * قال شمس الائمة رحمه الله ومما حمد من سير الا كاسرة انهم اذا اصاب زرع بعض الرعية آفة غرموا له ما انفق فى الزراعة من بيت مالهم وقالوا التاجر شريك فى الخسران كما هو شريك فى الربح فان لم يعطه الامام شيئا فلا اقل من ان لا يغرمه الخراج قوله (وبدليل) عطف على قوله الاترى انه لا يجب من حيث المعنى * وتقديره بدليل انه لا يجب الا بسلامة الخارج وبدليل كذا * حط الى نصف الخارج يعنى الخراج كله وانما يجب اذا لم يكن اكثر من نصف الخارج فاذا كان اكثر من النصف حط الى نصف الخارج ليسلم له النصف على كل حال والتنصيف عين الانصاف فلو كان الخارج مثلا يساوى دينارا والواجب ديناران يجب نصف دينار قوله (وهذا) اى جميع ما ذكرنا من الزكوة والعشر والخراج مخالف للحج الذى قاسها الشافعى عليه فانه اذا وجب بملك الزاد والراحلة لم يسقط بفوتهما * لانها اى عبادة الحج وجبت بشرط القدرة دون صفة اليسر فانه تعالى شرط

فيه نفس الاستطاعة بقوله عز اسمه * من استطاع اليه سبيلا * ولا يتحقق الا بالزاد و الراحلة عادة فكان ملكهما ادنى مايقطع به هذا السفر * فكان اى ملك الزاد و الراحلة شرط الوجوب لا شرط اليسر فلا يشترط دوامه لبقاء الواجب * و ذكر فى الاسرار الحج لا يجب الا بملك الزاد و الراحلة و يبقى بدونه لانه شرط الوجوب لان اداء الحج بالوقوف و الطواف و لا يتيسر بالزاد و الراحلة وانما يتيسر بهما السفر و مالا يثبت به قدرة الاداء ولا التيسير لا يشترط للاداء فعلم انه شرط الوجوب رحمة علينا قوله (وكذلك) اى وكما ان الحج لا يسقط بعد الوجوب بفوات الزاد و الراحلة لا يسقط صدقة الفطر بهلاك الرأس الذى هو السبب بان كان له عبد وجب عليه صدقة الفطر بسببه فهلك * وذهاب المال الذى هو الشرط وان لم تجب ابتداء بدونهما لان اشتراط الغناء للوجوب لا للتيسير الاداء لماذكرنا ان الصدقة لا يستقيم ايجابها الا على غنى كما لا يستقيم الاعلى مؤمن لانها ماشرعت الا لاغناء الفقير خصوصا هذه الصدقة لقوله عليه السلام * اغنوهم * فلو كان الفقير اهلا لوجوبها عليه لصارت مشروعة لا حواجه وذلك لا يجوز وبيانه انه اداملك مايتمكن به من اغناء الفقير عن المسئلة به متمكنا من الاغناء فلو اعتبر هذا الغناء وامر بالاغناء لعاد على موضوعه بالنقض لانه ح يصير محتاجا الى المسئلة وهذا لا يجوز لان دفع حاجة نفسه لئلا يحتاج الى المسألة اولى من دفع حاجة الغير الا ترى انه لو كان له طعام او شراب يحتاج اليه وغيره ايضا يحتاج اليه كان الصرف الى نفسه اولى بل واجبا ان خاف الهلاك عليها ولهذا شرط الشافعى رحمه الله ان يملك من وجبت عليه صاعا فاضلا من قوته وقوت من يقوته يوم الفطر وليلته الا ان عندنا مادون النصاب له حكم العدم فى الشرع حتى حل لمالكه الصدقة فشرطنا النصاب ليثبت حكم الوجود شرعا فيتحقق الاغناء وماذكر فى بعض الشروح فى جواب مايقال المراد من الاغناء المذكور فى الحديث الاغناء عن المسئلة لا الاغناء الشرعى فلا يكون الغناء الشرعى شرطا لاهليته به انه ثبت بالدليل ان المراد من الاغناء كفاية الفقير بقرينة قوله عن المسألة فبقى الغناء المشروط فى جانب المؤدى مطلقا فينصرف الى ماهو المتعارف فى الشرع ضعيف جدا لان اشتراط الغناء فى المؤدى ماثبت نصا وانما ثبت ضرورة وجوب الاغناء فاذا تبين ان المراد منه ليس الغناء الشرعى فانى يثبت اشتراطه فى المؤدى به فكان ماذكرناه اولا اولى قوله (بثياب البذلة والمهنة) البذلة بالكسرة مايبتذل من الثياب والمهنة بالفتح الخدمة * وحكى ابوزيد والكسائى المهنة بالكسر وانكره الاصمعى كذا فى الصحاح * وفى المغرب المهنة بفتح الميم وكسرها الخدمة والابتذال فعلى هذا يكون البذلة والمهنة ترادفا * وقيل اراد بثياب البذلة ثياب الجمال التى تلبس فى الاعياد والمواسم وبالمهنة التى تلبس فى غيرها * فاذا ملك من ثياب البذلة والمهنة مايساوى نصابا فاضلا عن حاجته الاصلية يجب عليه صدقة الفطر وبهذا النوع من المال يحصل اصل التمكن والغناء فاماصفة اليسر فمتعلقة بالمال النامى ليكون الاداء من فضل المال وذلك ليس بشرط ههنا الا ترى انه لا يشترط حولان الحول لتحقق النماء بل اذا ملك نصابا بليلة الفطر تلزمه صدقة الفطر فعرفنا ان الغناء شرط التمكن لا شرط اليسر فلا

وكذلك لا يسقط صدقة الفطر بهلاك الرأس وذهاب الغنى لانها لم تجب بصفة اليسر بل بشرط القدرة وقيام صفة الاهلية بالغنى الا ترى انها وجبت بسبب رأس الحر و لا يقع به الغنى و وجد الغنى بثياب البذلة ولا يقع بها اليسر لانها ليست بنامية فلم يكن البقاء مفتقرا الى دوام شرط الوجوب ولا يلزم انها لا تجب عند قيام الدين وقت الوجوب لان الدين يعدم الغناء الذى هو شرط الوجوب وبه يقع اهلية الاغناء

يشترط دوامه لبقاء الواجب كذا ذكر شمس الائمة والامام البرغرى فى كتابيهما قوله ولا يلزم اى على قولنا صدقة الفطر لم يجب بصفة اليسران الدين القائم وقت الوجوب يمنع عن وجوبها كما فى الزكوة ولو لم تكن واجبة بصفة اليسر لم يكن الدين مانعا من الوجوب لان الاداء مع الدين ممكن الاترى انه لا يمنع وجوب الكفارة مع انها تجب بقدرة ميسرة فلان لا يمنع فيما تجب بقدرة ممكنة كان اولى *لانا نقول الدين انما يمنع لانه يعدم الغناء كما قررناه فى فصل الزكوة والغناء من شروط الاهلية فعدمه يخل بها فيمتنع الوجوب لا محالة قوله (بخلاف الدين على العبد) اذا كان على العبد الذى هو للخدمة دين بان اذن له مولاه فى التجارة فلحقت رقبته به ومولاه موسر فعليه ان يؤدى عنه صدقة الفطر لان صفة الغناء ثابتة له بما يملك من مال آخر سوى هذا العبد ومالية من يؤدى عنه غير معتبرة للوجوب كما فى ولده وام ولده وبسبب الاذن فى التجارة لم يخرج من ان يكون للخدمة لانه شغله بنوع من خدمته بخلاف ما اذا كان الدين على المولى لانه ينفى غناه ولا صدقة الا على الغنى * ثم فرق بين دين العبد فى صدقة الفطر وبينه فى الزكوة حيث يمنع دينه فى الزكوة ولا يمنع فى صدقة الفطر فقال بخلاف زكوة التجارة الى آخره * وبيان الفرق ان المعتبر فى الزكوة الغناء بذلك المال الذى يجب فيه الزكوة حتى لو هلك ذلك المال سقطت الزكوة وان كان غنيا بمال اخر ودين العبد يمنع الغناء بماليته فاما المعتبر فى صدقة الفطر فمطلق الغنى باى مال كان ودين العبد لا يمنع الغناء بمال آخر فافترقا قوله (هذا الذى ذكرنا) اى ماذكرنا من باب الاداء والقضاء الى ههنا *تقسيم فى صفة حكم الامر وهو مامر فى باب الاداء والقضاء * وتقسيم فى صفة المأمور به فى نفسه وهو ماذكر فى هذا الباب من تقسيم الحسن * فاما مايكون صفة للمأمور به قائمة بغيره اى بغير المأمور به وهو الوقت اذ المأمور به قد يوصف بانه موقت كما يوصف بانه حسن* فلابد من ترتيبه اى تقسيمه * على الدرجة الاولى وهو الاداء لانه هو المفتقر الى الوقت المحدود فى بعض الاوامر لا القضاء الذى هو الدرجة الثانية فانه غير موقت * وقيل معناه ان المأمور به فى الدرجة الاولى اى القسمة الاولى انقسم الى نوعين اداء وقضاء والى حسن لعينه ولغيره ثم كل واحد الى انواع فكذا فى حكم الوقت ينقسم الى موقت وغير موقت ثم الى مايكون ظرفا ومعيارا ومشكلا فهذا الانقسام والترتيب كالدرجة الاولى كما ترى اليه اشار الامام المحقق العلامة بدر الملة والدين رحمه الله * وقال الشيخ الامام استاذ الائمة حميد الملة والدين رحمه الله معناه ان المأمور به فى الدرجة الاولى مرتب على الاداء والقضاء وذا ترتيب فى نفسه وههنا انقسم الى موقت وغير موقت وهذا الترتيب فى غيره والموقت ينقسم الى وقت الاداء ووقت القضاء لقوله عليه السلام فان ذلك وقتها * قلت ويؤيد هذا الوجه ماذكر الشيخ فى شرح التقويم ثم هذا الذى ذكرنا من حكم الامر من الاداء والقضاء على نوعين موقت وغير موقت فغير الموقت نوع واحد واما الموقت فهو انواع* فصار الحاصل ان المأمور به انقسم الى اداء وقضاء وكلاهما انقسم الى موقت وغير موقت ونعنى به ان مجموع اقسام الاداء والقضاء لا يخرج عن كونها موقتة وغير

بخلاف الدين على العبد فانه لا يمنع لانه لا يمنع قيام الغنى بمال اخر يفضل عن حاجته بالغا مائتى درهم وبخلاف زكوة التجارة فانها تسقط بدين العبد الذى هو للتجارة لان الزكوة تقتضى صفة الغنى الكامل بعين النصاب لا بغيره والله اعلم هذا الذى ذكرناه فى تقسيم صفة حكم الامر وصفة المأمور به فى نفسه فاما مايكون صفة قائمة بغيره وهو الوقت فلابد من ترتيبه على الدرجة الاولى وهذا

موقتة فبعض اقسام الاداء موقت وبعضها مع جميع انواع القضاء غير موقت والله اعلم

﴿ باب تقسيم المأمور به في حكم الوقت ﴾

قوله (مطلقة) اى غير متعلقة بوقت * وموقتة اى متعلقة بوقت والمراد به الوقت المحدود الذى اختص جواز اداء المأمور به حتى لو فات صار قضاء اما اصل الوقت فلا بد للمأمور به منه لان الواجب بالامر فعل لا محالة ولا بد له من وقت لانه لا يوجد بدونه ولهذا قال مطلقة ولم يقل غير موقتة كما قال غيره قوله (ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء)(فان قيل) قد يستفاد الشرطية من الظرفية لان الظروف محال والمحال شروط على ماعرف فاية فائدة فى قوله شرطا للاداء * قلنا المراد من المؤدى الركعات التى تحصل فى الوقت ومن الاداء اخراجها من العدم الى الوجود فكانا غيرين واعتبر هذا بالزكوة فان اداءها تسليم الدراهم مثلا الى الفقير والمؤدى نفس تلك الدراهم التى حصلت فى يده واذا كان كذلك لا يستفاد من ظرفية المؤدى شرطية الاداء اذ لا يلزم من كون الشئ شرطا للشئ ان يكون شرطا لغيره على انا لا نسلم انه يلزم من كون الشئ المعين ظرفا للشئ ان يكون شرطا لوجوده كالوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط له لانه يوجد بدون هذا الظرف * ثم الغرض من ايراد هذه الجمل الثلاث بيان ما وقع به الاشتراك والامتياز لوقت الصلوة والصوم فامتاز وقت الصلوة عن وقت الصوم بكونه ظرفا واشتركا فى كون كل واحد منهما شرطا للاداء وسببا للوجوب فيكون فى قوله وشرطا للاداء فائدة عظيمة قوله (الا ترى انه يفضل عن الاداء) يعنى اذا اكتفى فى الاداء على القدر المفروض يفضل الوقت عن الاداء ولو اطاله ركنا منه مضى الوقت قبل تمام الاداء وكذا يجوز الاداء فى اى جزء شاء من اجزاء الوقت ولو كان معيارا لما جاز فثبت انه ظرف لا معيار * وتفسير الظرف ههنا ان يكون الفعل واقعا فيه ولا يكون مقدرا به وتفسير المعيار ان يكون الفعل المأمور به واقعا فيه ومقدرا به فيزداد وينتقص بازدياد الوقت وانتقاصه كالكيل فى المكيلات فكان قوله ظرفا محضا احترازا عن المعيار فانه ظرف ولكنه ليس بمحض ولهذا اكده بقوله لا معيارا قوله (فكان شرطا) لان فعل الصلوة لا يختلف بالاتيان به فى الوقت وخارج الوقت من حيث الصورة والمعنى فعلم ان التفاوت انما وقع باعتبار الوقت حتى سمى احدهما اداء والاخر قضاء

قوله (والاداء يختلف باختلاف صفة الوقت) فان الاداء فى الوقت الصحيح كامل وفى الوقت الناقص ناقص وان وجد جميع شرائطه وتغيره بتغير الوقت علامة كون الوقت سببا له كالبيع لما كان سببا للملك تغير الملك بتغيره حتى لو كان البيع صحيحا كان الملك صحيحا ولو كان فاسدا كان الملك فاسدا حتى ظهر اثره فى حل الوطئ وثبوت الشفعة وغيرهما على ماعرف فى فروع الفقه * ولا يقال يجوز ان يكون اختلاف صفة الاداء باختلاف صفة الوقت لكونه ظرفا لا لكونه سببا كما فى صوم يوم النحر كيف والوقت ليس بسبب للاداء بل السبب فيه الخطاب فلا يصح هذا الاستدلال * لانا نقول الاصل هو اختلاف الحكم باختلاف

﴿ باب ﴾ تقسيم المأمور به فى حكم الوقت العبادات نوعان مطلقة وموقتة اما المطلقة فنوع واحد واما الموقتة فانواع نوع جعل الوقت ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء وسببا للوجوب وهو وقت الصلوة الا ترى انه يفضل عن الاداء فكان ظرفا لا معيارا والاداء يفوت بفواته فكان شرطا والاداء يختلف باختلاف صفة الوقت

الاول والثاني ما يضاف الى مايلي ابتداء الشروع من سائر اجزاء الوقت ونوع آخر مايضاف الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت وفساده والنوع الرابع ما يضاف الى جملة الوقت ودلالة كون الوقت سببا نذكره في موضعه ان شاء الله تعالى والقسم الثاني من الموقتة ماجعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه وذلك مثل شهر رمضان والقسم الثالث ماجعل الوقت معيارا له ولم يجعل سببا مثل اوقات صيام الكفارة والنذور والاصل في انواع القسم الاول من الموقتة ان الوقت لما جعل سببا لوجوبها وظرفا لادائها لم يستقم ان يكون كل الوقت سببا لان ذلك يوجب تأخير الاداء عن وقته او تقديمه على سببه فوجب ان يجعل بعضه سببا وهو ما

السبب فيحمل عليه مالم يقم دليل يصرفه عنه * ولان المراد من اختلاف الاداء اختلاف الواجب في الذمة فانه يجب كاملا وناقصا بكمال الوقت ونقصانه ووجوب الاداء وان كان بالخطاب ولكنه ليس الا تسليم ذلك الواجب الذي ثبت بالسبب في الذمة فيختلف ايضا باختلاف الواجب فتبين ان الاستدلال صحيح قوله (ويفسد التعجيل قبله) دليل آخر على سببية الوقت * ولا يقال لا يصلح هذا دليلا على السببية لان التعجيل كما لا يجوز قبل السبب لا يجوز قبل الشرط ايضا كالصلوة قبل الطهارة * لانا نقول ذلك اذا لم يوجد قرينة ترجح احد الجانبين وقد وجد ههنا مايدل على ان الفساد لعدم السبب وهو الدليل السابق وهو تغير الاداء بتغير الوقت اذ المشروط لا يختلف باختلاف صفة الشرط فتعين ان الفساد لعدم السبب لا لعدم الشرط فصلح دليلا على السببية * وهذا كالمشترك لا يصلح دليلا على احد مفهوميه عينا من غير قرينة فاذا انضمت اليه قرينة ترجح احد مفهوميه صلح دليلا عليه قوله (وهذا القسم) اى الوقت الذي هو ظرف بالنظر الى كونه سببا اربعة انواع فكان هذا في الحقيقة تقسيما لسببيته لا لنفسه مايضاف اى سببية تضاف الى الجزء الاول اى فيما اذا ادى في اول الوقت * الى مايلي ابتداء الشروع اى فيما اذا لم يؤد في اول الوقت * مايضاف الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت وفساده اى فيما اذا اخر العصر الى وقت الاحمرار * وقوله وفساده تفسير لضيق الوقت وانما فسره به لانه ربما يظن ان الجزء الاخير من وقت كل صلوة ناقص ففسره بقوله وفساده دفعا لهذا الوهم * مايضاف الى جملة الوقت اى فيما اذا فات الاداء في الوقت * ودلالة كون الوقت سببا يعني ماذكرنا هو علامة سببية الوقت فاما الدليل على سببيته فذكور في موضعه وهو باب بيان اسباب الشرايع قوله (والاصل في انواع القسم الاول) اى القسم الذي هو ظرف. واراد بالانواع الثلاثة الاولى دون النوع الاخير لانا لا نحتاج فيه الى جعل الجزء سببا * لان ذلك اى جعل كل الوقت سببا يوجب تأخير الاداء عن وقته او تقديمه على سببه لانه لابد من رعاية معنى السببية ومعنى الظرفية فلو روعي فيه معنى السببية يلزم منه تأخير الاداء عن الوقت وفيه ابطال معنى الظرفية والشرطية المنصوص عليهما بقوله تعالى * ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا * ولو روعي معنى الظرفية يلزم منه تقديم الحكم على سببه وهو ممتنع بدلالة العقل واذا لم يمكن ان يجعل كل الوقت سببا ولابد من اعتبار معنى السببية وجب ان يجعل البعض سببا ضرورة * ولا يقال لا يجب ذلك لانه امكن ان يجعل مطلق الوقت سببا والمطلق مغاير للكل والبعض * لانا نقول لا يمكن ذلك لان في الاطلاق يدخل الكل والبعض فيلزم ح ان يصح جعل الكل سببا من حيث هو مطلق الوقت وقد بينا ان ذلك لا يجوز فتبين انه لابد من تقييده بالبعض * ولانه لابد من تعيين السبب ولا يمكن ذلك في مطلق الوقت * ثم لما لزم ان يكون البعض سببا لزم ان يكون سابقا على الاداء ليقع الاداء بعده * ولما لم يكن بعد الكل جزء مقدر اى مقدار معلوم يمكن ترجيحه على سائر الاجزاء مثل الربع والخمس والعشر ونحوها لعدم الدليل عليه وفساد الترجيح بلا مرجح وجب الاقتصار على الادنى

يسبق الاداء حتى يقع الاداء بعد سببه وليس بعد الكل جزء مقدر فوجب الاقتصار على الادنى (وهو)

وهو الجزء الذى لا يتجزى من الزمان اذ هو مراد بكل حال ولا دليل على الزائد عليه فتعين للسببية ولهذا لو ادى بعد مضى جزء من الوقت جاز قوله (ولهذا) اى ولكون السببية مقتصرة على الجزء الادنى قالوا اى اصحابنا الثلاثة والشافعى واصحابه رحمهم الله ان الكافر اذا اسلم وقد بقى جزء واحد من الوقت لزمه فرض الوقت اى قضاؤه لوجود السبب حال صيرورته اهلا للوجوب * نوقد قال محمد فى نوادر الصلوة اراد به النوادر التى رواها ابو سليمان عنه فذكر فيها امرأة ايام اقرائها عشرة فانقطع الدم عنها وعليها من الوقت شئ قليل او كثير فعليها قضاء تلك الصلوة * وانما خص محمدا رحمه الله بالذكر وان كان هذا قولهم جميعا باعتبار التصنيف * وهذا النوع من الاستدلال انما يكون لاثبات المذهب اولبيان تأثير الاصل ولا يكون لاثبات الاصل لانه لا يستقيم اثبات الاصل بالفرع وما ذكرها هنا من القسم الاول قوله (واذا ثبت هذا) اى وجوب الاقتصار على الجزء الادنى بما ذكرنا من الدليل * كان الجزء السابق اولى بالسببية اى حال وجوده لعدم مازاحمه اذ المعدوم لا يعارض الموجود قوله (افاد الوجوب بنفسه) اى افاد الجزء الاول الوجوب بنفسه من غير ان يحتاج الى انضمام شئ آخر اليه او من غير ان يتوقف على الاستطاعة لان السبب لما وجد فى حق الاهل ولم يوجد مانع ظهر تأثيره لا محالة * ويجوز ان يكون الباء زائدة والضمير راجعا الى الوجوب اى افاد نفس الوجوب ويؤيده ما ذكر فى بعض النسخ افاد الوجوب نفسه * والمراد منه ان يثبت معنى فى الذمة يفيد صحة الاداء ولا يأثم بتركه قبل الطلب * قال صدر الاسلام ابو اليسر نفس الوجوب اشتغال الذمة بالواجب كالصبى اذا اتلف مال انسان يشتغل ذمته بوجوب القيمة ولا يجب عليه الاداء بل يجب على وليه وكذا القصاص يجب على القاتل ولا يجب عليه اداء الواجب وهو القصاص وانما يجب عليه تسليم النفس اذا طلب من له القصاص بتسليم النفس لاستيفاء القصاص * ثم قال الوجوب امر حكمى والامر الحكمى يعرف بالحكم وحكمه انه اذا ادى ما فى ذمته يقع واجبا قوله (وافاد صحة الاداء) لان الوجوب لما ثبت كان جواز الاداء من ضروراته على ما عليه عامة الفقهاء والمتكلمين فان الوجوب يفيد جواز الاداء عندهم * لكنه اى لكن السبب او نفس الوجوب لا يوجب الاداء للحال * وقوله لان الوجوب يجوز ان يكون دليلا على قوله لا يوجب الاداء للحال وبيانه ان الوجوب ثبت جبرا من الله تعالى بلا اختيار من العبد والوجوب بلا اختيار منه فى مباشرة سببه لا يوجب الاداء للحال كثوب هبت به الريح والقته فى حجر انسان دخل فى عهدته حتى صحت مطالبة صاحبه اياه به ولكن لا يجب التسليم قبل الطلب حتى لو هلك قبل الطلب لا يجب عليه شئ لان حصوله فى يده كان بغير صنعه فكذا هذا بخلاف الغصب فانه مختار متعد فى مباشرة سبب الضمان فيجب التسليم قبل الطلب ازالة للتعدى * ويجوز ان يكون قوله لان الوجوب دليلا على ثبوت نفس الوجوب بوجود نفس السبب وقوله وليس من ضرورة الوجوب دليلا على ان الوجوب لا يوجب الاداء للحال فيكون المجموع دليلا على المجموع * وتقريره ان الوجوب لا يتوقف على اختيار العبد وقدرته

ولهذا قالوا فى الكافر اذا ادرك الجزء الاخير بعد ما اسلم لزمه فرض الوقت وقد قال محمد رحمه الله فى نوادر الصلوة فى مسئلة الحائض اذا طهرت وايامها عشرة ان الصلوة تلزمها اذا ادركت شيئا من الوقت قليلا كان ذلك او كثيرا واذا ثبت هذا كان الجزء السابق اولى ان يجعل سببا لعدم مازاحمه وبدليل ان الاداء بعد الجزء الاول صحيح ولولا انه سبب لما صح ولما صار الجزء الاول سببا افاد الوجوب بنفسه وافاد صحة الاداء لكنه لم يوجب الاداء للحال لان الوجوب جبر من الله تعالى بلا اختيار من العبد ثم ليس من ضرورة الوجوب تعجيل الاداء بل الاداء متراخ الى الطلب كثمن المبيع ومهر النكاح يجبان بالعقد ووجوب الاداء يتأخر الى المطالبة وهو الخطاب

فاما الوجوب فبالايجاب لحدث سببه لا بالخطاب

توقف حقيقة الفعل عليه بل يثبت جبرا عند وجود سببه بلا اختيار منه وقد وجد السبب ههنا فيثبت الوجوب شاء العبد اوابى ولكن لا يثبت به وجوب الاداء *لانه ليس من ضرورة الوجوب فى الذمة تعجل الاداء اى تعجل وجوب الاداء فانه ينفك عنه *كما فى ثمن البيع ومهر النكاح اى الثمن والمهر الثابت بهما* يجبان بالعقد اى عقد البيع والنكاح لامتناع خلو البيع عن الثمن والنكاح عن المهر ووجوب الاداء فيهما يتأخر الى المطالبة حتى لو كان البيع باجل يجب الثمن فى الحال ويتأخر المطالبة الى حلول الاجل وكما فى صوم شهر رمضان فى حق المسافر يثبت نفس الوجوب فى حقه وينعدم وجوب الاداء فى الحال واذا كان كذلك لا يثبت بنفس الوجوب وجوب الاداء للحال بل يتأخر الى وجود دليله وهو الطلب ولم يوجد ههنا لان الشرع خيره فى وقت الاداء اى فوض اليه تعين الجزء الذى يؤدى فيه بالفعل لانه انما طالبه بالاداء فى كل الوقت لا فى جزء معين واذا لم يتعين بقى العبد مخيرا فى الاداء فى اى جزء شاء لكن بشرط ان لا يفوت عن الوقت ولهذا يتعين وجوب الادا فى اخر الوقت لتحقق المطالبة فيه قوله (واما الوجوب) متصل بقوله وجوب الاداء يتأخر الى المطالبة يعنى الوجوب يثبت بناء على صحة السبب الذى هو علامة ايجاب الله تعالى علينا لا بالخطاب بل يثبت به مطالبة الواجب بالسبب قوله (ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل) اى ولما ذكرنا ان نفس الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء قلنا الاستطاعة التى هى سلامة الآلات* مقارنة للفعل اى مشروطة لوجود الفعل لا لنفس الوجوب فانه يثبت فى حق العاجز كالنائم والمغمى عليه وان لم يثبت وجوب الاداء فى حقه لعدم القدرة فثبت ان الوجوب ينفك عن وجوب الاداء *وذكر الشيخ فى نسخة له فى اصول الفقه ان السبب موجب وهو جبرى لا يعتمد القدرة اذ هى شرط فى الفعل الاختيارى لا فى الجبرى ولذلك لم يشترط القدرة سابقة على الفعل لان ما قبله نفس الوجوب وهو جبر ووجوب الاداء وانه لا يعتمد القدرة الحقيقية على ما عرف اما فعل الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل لا مع الخطاب *وقيل معناه ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اى لاجل ما ذكرنا من المعنى وهو ان نفس الوجوب لا يفتقر الى فعل المكلف وقدرته كانت الاستطاعة مقارنة للفعل فكما ان نفس الوجوب لا يفتقر الى فعل المكلف وقدرته كذلك وجوب الاداء لا يفتقر الى وجود الفعل والقدرة الحقيقية لان القدرة الحقيقية مقارنة للفعل فنفس الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء كذلك وجوب الاداء ينفصل عن وجود نفس الفعل والقدرة الحقيقية لان الوجود من وجوب الاداء غير مراد عند اهل السنة والجماعة اذ لو كان مرادا لوجد الايمان من جميع الكفرة لانه يستحيل تخلف المراد عن ارادة الله تعالى لانه عجز واضطرار والله تعالى متعال عنه والكفار كلهم مخاطبون بالايمان ولم يوجد الايمان منهم حال كفرهم وكذلك العبادات المفروضة على المؤمنين فانهم مخاطبون بها ثم قد لا توجد فثبت ان وجود الفعل غير مراد من وجود الخطاب *فحصل من هذا كله اشياء ثلاثة نفس الوجوب ووجوب الاداء ووجود الفعل فنفس الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب

ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل وهو كثوب هبت به الريح فى دار انسان لا يجب عليه تسليمه الا بالطلب وفى مسئلتنا لم يوجد المطالبة بدلالة ان الشرع خيره فى وقت الاداء. فلا يلزمه الاداء الا ان يسقط خياره بضيق الوقت ولهذا قلنا اذا مات قبل آخر الوقت لا شئ عليه وهو كالنائم والمغمى عليه اذا مر عليهما جميع وقت الصلوة وجب الاصل وتراخى وجوب الاداء الى الخطاب فكذلك من الجزء الاول

ووجود الفعل بارادة الله تعالى لكن عدم الفعل من العبد بعد توجه الخطاب لعدم ارادة الله تعالى اياه لايكون حجة للعبد لان ذلك غيب عنه فكان العبد ملزما ومحجوجا عليه بعد توجه الخطاب عليه لان وجوب الاداء بالخطاب انمايكون عند سلامة الآلات وصحة الاسباب والتكليف يعتمد هذه القدرة لان الله تعالى اجرى العادة بخلق القدرة الحقيقية عند ارادة العبد الفعل او مباشرته اياه ووجود الفعل يفتقر الى هذه القدرة الحقيقية فكان قوله ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل متصلا بقوله ليس من ضرورة الوجوب تعجل الاداء لان الاستطاعة مقارنة للفعل الذى يوجد من المكلف فلو كان نفس الوجوب يوجب تعجل الاداء كانت الاستطاعة مقارنة لنفس الوجوب كذا ذكر بعض الشارحين * وحاصله انه حمل الاستطاعة على حقيقة القدرة لا على سلامة الآلات وحمل قوله تعجل الاداء على حقيقته يعنى ليس من ضرورة الوجوب ان يوجد الفعل مقارنا له ومتصلا به ولهذا اى ولكون الفعل غير متصل بالوجوب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل لامقارنة للوجوب ولو كان تعجيل الاداء من ضرورة الوجوب لكانت مقارنة للوجوب لاقتران الفعل الذى هو المحتاج الى القدرة به * ولكن لاتعلق لهذا الوجه بالمطلوب وهو تأخر وجوب الاداء عن نفس الوجوب كما ترى اذلا يلزم من هذا التقرير تأخر وجوب الاداء عن نفس الوجوب * وقيل معناه انا انما اثبتنا الاستطاعة مقارنة للفعل لاسابقة عليه احترازا عن تكليف العاجز وتحقق الفعل بلاقدرة فانها لو كانت متقدمة على الفعل كانت عدما وقت وجود الفعل لاستحالة بقاء الاعراض الى الزمان الثانى فيكون الفعل واقعا من لاقدرة له ولو تصور الفعل بلاقدرة لم يكن لاشتراطها فى التكليف فائدة ولصح تكليف العاجز وهو خلاف النص والعقل فثبت ان القول بمقارنة القدرة مع الفعل للاحتراز عن تكليف العاجز ثم لو لم يتأخر وجوب الاداء عن نفس الوجوب مع ان نفس الوجوب قد يثبت جبرا بلا اختيار العبد اى يثبت عند العجز وعدم القدرة على اختيار الفعل بدليل وجوب الصلوة على النائم والمغمى عليه لزم منه تكليف العاجز الذى احترزنا عنه فى مسئلة الاستطاعة * وهذا وجه حسن ولكن لايساعده سوق الكلام اذ ليس لاسم الاشارة فيه مرجع لعدم تقدم ذكر تكليف العاجز الا باضمار وهو ان يقال ليس من ضرورة الوجوب تعجيل الاداء اى وجوب الاداء اذ لو كان ذلك من ضرورته لزم تكليف العاجز * وهو غير جائز * ولهذا اى ولعدم جواز تكليف العاجز كانت الاستطاعة كذا * فالوجه الاول اولى وان لم يخل عن تمحل ايضا قوله (وهو كثوب) اى ماذكرنا من تحقق الوجوب وتأخر وجوب الاداء نظير ثوب هبت به الريح اى هاجت وثارت به وانما ذكر هذا بعدما استوضح كلامه بنظيرين وهما البيع والنكاح لانه اوفق واشبه بمرامه اذ لا اختيار له فى مباشرة هذا السبب وتحقق الوجوب كما لا اختيار له فى وجود الوقت وثبوت الوجوب به فاما البيع والنكاح فله فى مباشرتهما اختيار تام قوله (وفى مسئلتنا لم يوجد المطالبة) اى على وجه يأثم بتركه فى اول الوقت وانما يتحقق المطالبة فى آخر الوقت لاقبله لانه ولاية التأخير

الى آخر الوقت والتأخير ينافي المطالبة فاذا ضاق الوقت فقد انتهى التخيير فيجب عليه الاداء لتحقق المطالبة * ولا يلزم عليه ما اذا حال الحول على النصاب فانه يصير مطالبا بالاداء مع انه مخير فيه حتى لو هلك النصاب سقطت عنه الزكوة فثبت ان التخيير لا ينافي المطالبة * لانا لا نسلم ان المطالبة على الفور تحققت بل ثبتت بصفة التراخي بشرط ان لا يفوته عن العمر على ما عرف وفي آخر اجزاء العمر تعين المطالبة كما في آخر اجزاء الوقت ههنا كذا قيل قوله (ولهذا قلنا) تأثير المذهب اى ولان الاداء لم يلزمه عندنا قلنا اذا مات قبل آخر الوقت لا شئ عليه * ثم استدل على انفكاك وجوب الاداء عن نفس الوجوب بمسئلة مجمع عليها فقال وهو اى تراخي وجوب الاداء عن الوجوب في اول الوقت نظير تراخي وجوب الاداء عن النائم والمغمى عليه اذا مر عليهما جميع وقت الصلوة ولم يزد الاغماء على يوم وليلة حيث ثبت اصل الوجوب ولهذا وجب القضاء عليهما وتراخي وجوب الاداء لعدم اهلية الخطاب بزوال الفهم (فان قيل) السببية تثبت بالخطاب ايضا فان قبل ورود الشرع لم يكن السببية ثابتة للوقت فلا يتصور ثبوتها في حق من لا يخاطب (قلنا) بالخطاب عرف ان الشرع جعل الوقت سببا فبعد ذلك يفتى بالوجوب في حق كل اهل ثبت السبب في حقه ولا يشترط خطاب كل فرد لصيرورة السبب في حقه سببا لان العلم بالوجوب كما ليس بشرط لثبوته جبرا فكذا بسبب الوجوب بل الحاجة في الجملة تقع الى جعل الشرع اياه سببا ولا يشترط علم كل فرد بل اذا عرف الفقيه بالسببية يفتى بالوجوب في حق كل من ثبت السبب في حقه علم بذلك او لم يعلم الا ترى ان الزكوة تجب عليه ولا شك في تعلق الوجوب هناك بالسبب ولم يشترط علم كل شخص بذلك وكذلك الاتلاف جعل سببا للضمان والنكاح للحل والبيع للملك وكل ذلك ثابت في حق الصبيان والمجانين وان لم يثبت الخطاب في حقهم كذا ذكر الشيخ ابو المعين رحمه الله في طريقته (فان قيل) كيف يصح هذا الاستدلال وقد ثبت ان القضاء لا يجب الا بعد وجوب الاداء لانه خلف عنه والخلف لا يثبت الا بعد ثبوت الاصل وقد تمحلتم في اثبات وجوب الاداء في حق الكافر اذا اسلم في الجزء الاخير ونظائره لايجاب القضاء كما مر الكلام مع زفر رحمه الله في الباب المتقدم وههنا وجب القضاء بالاجماع فمع وجوبه تعذر القول بانتفاء وجوب الاداء عنهما يؤيده ان القضاء لا يجب الا بما يجب به الاداء والاداء لا يجب الا بالخطاب فوجب ههنا اما سقوط القضاء لعدم وجوب الاداء وهو خلاف الاجماع او وجوب الاداء قبل الانتباه والافاقة وح لا يصح الاستدلال (قلنا) قد ذكرنا فيما تقدم ان وجوب الاداء على نوعين نوع يكون الفعل فيه بنفسه مطلوبا من المكلف حتى يأثم فيه بترك الفعل ولا بد فيه من استطاعة سلامة الآلات ونوع لا يكون فعل الاداء فيه مطلوبا حتى لا يأثم فيه بترك الاداء بل المطلوب ثبوت خلفه وهو القضاء ويكتفى فيه بتصور ثبوت الاستطاعة ولا يشترط حقيقة الاستطاعة ففي مسئلة النائم والمغمى عليه وجوب الاداء بمعنى كون الفعل فيه مطلوبا على وجه يأثم بتركه لم يوجد لفوات شرطه وهو استطاعة سلامة الآلات فاما وجوب الاداء على وجه يصلح وسيلة الى وجوب القضاء ولا يكون الفعل فيه مقصودا فموجود لوجود شرطه وهو تصور حدوث الاستطاعة بالانتباه والافاقة فوجب

القضاء بناء على هذا النوع من الوجوب وعدم الاثم بناء على انتفاء النوع الاول فهذا هو التخريج على الطريقة المذكورة في هذا الكتاب * ويؤيده ما ذكر الشيخ في شرح المبسوط ان تصور القدرة كاف في وجوب الاداء في الجملة لينعقد السبب سببا في حق الخلف قائما مقام الاداء لانه لو لم يكن الاصل متصورا لصار الخلف في حق كونه حكما للسبب اصلا وهو باطل فلا بد من احتماله وتصوره ليجعل في الاصل كانه هو الاصل تقديرا ودلالة ان التصور كاف لوجوب القضاء ان القضاء يجب على النائم والمغمى عليه اذا انتبه وافاق ولا قدرة على الاداء لهما حقيقة وانما يجب القضاء لما قلنا من الاحتمال * وذكر بعض العلماء ان القضاء مبني على نفس الوجوب دون وجوب الاداء يعني به ان الوجوب اذا ثبت في الذمة فاما ان يكون مفضيا الى وجوب الاداء او وجوب القضاء فان امكن ايجاب الاداء وجب القول به والا وجب الحكم بوجوب القضاء وليس يشترط لوجوب القضاء ان يكون وجوب الاداء ثابتا اولا ثم يجب القضاء لفواته بل الشرط ان يصلح السبب الموجب لافضائه الى وجوب الاداء في نفس الامر فاذا امتنع وجوب الاداء لمانع ظهر وجوب القضاء فهذا هو معنى الخلفية بين الاداء والقضاء فعلى هذا لا يحتاج الى اثبات وجوب الاداء لوجوب القضاء لان السبب الموجب وهو الوقت يصلح للافضاء الى وجوب الاداء في نفس الامر كما في حق المستيقظ والمفيق فيصلح ان يكون مفضيا الى القضاء فلا يرد السؤال قوله (فتبين ان الوجوب باول الجزء) اي باول جزء من الوقت واللام لتحسين الكلام كما في قوله ولقد امر على اللئيم يسبني او بدل من الاضافة قوله (خلافا لبعض مشايخنا) نفي لقول مشايخ العراق من اصحابنا حيث قالوا الوجوب يتعلق بآخر الوقت وقوله ان الخطاب بالاداء لا يتعجل نفي لقول الشافعي رحمه الله ان الوجوب ووجوب الاداء عبارتان عن معنى واحد في العبادات البدنية فنبين كل فصل على حدة * اما الفصل الاول فنقول الواجب اذا تعلق بوقت يفضل عن ادائه يسمى واجبا موسعا كما يسمى ذلك الوقت ظرفا وهذا عند الجمهور من اصحابنا واصحاب الشافعي وعامة المتكلمين ومعنى التوسع ان جميع اجزاء الوقت وقت لادائه فيما يرجع الى سقوط الفرض ويجوز له التأخير عن اول الوقت الى ان يتضيق بان يعلم انه لو اخر عنه فات الاداء فيحرم عليه التأخير * وانكر بعض العلماء التوسع في الوجوب وقال انه ينافي الوجوب لان الواجب ما لا يسع تركه ويعاقب عليه والقول بالتوسع فيه يوجب ان يجوز تركه ولا يعاقب عليه وهذا جمع بين المتنافيين * ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم الوجوب يتعلق باول الوقت فان اخره فهو قضاء وهو قول بعض اصحاب الشافعي وقال بعضهم انه يتعلق بآخره وهو قول بعض اصحابنا العراقيين فان قدمه فهو نفل يمنع لزوم الفرض عند بعضهم وموقوف على ما يظهر من حاله عند آخرين فان بقي اهلا للوجوب كان المؤدى واجبا وان لم يبق كذلك كان نفلا * فمن جعل الوجوب متعلقا باول الوقت قال الواجب المؤقت لا ينتظر لوجوبه بعد استكمال شرائطه سوى دخول الوقت فعلم انه متعلق به كما في سائر الاحكام مع اسبابها واذا ثبت الوجوب باول الوقت لم يجز ان يكون متعلقا بما بعده لما ذكرنا من امتناع التوسع * وفائدة التوقيت على هذا القول انه

وتبين ان الوجوب يحصل باول الجزء خلافا لبعض مشايخنا وان الخطاب بالاداء لا يتعجل خلافا للشافعي رحمه الله

لو اتى بالفعل فيما بقي من الوقت يصلح ان يكون قضاء بخلاف الصوم اذا فات عن اول اوقاته بان اكل او شرب بعد الصبح فانه لا يكون الامساك فيما بقي قضاء * ووجه ما ذهب اليه العراقيون انه لما جازله التأخير الى ان يتضيق الوقت وامتنع التوسع لما ذكرنا كان الوجوب متعلقا بآخره * ثم المؤدى قبله اما ان يكون نفلا كما قال البعض لانه متمكن من الترك في اول الوقت لا الى بدل واثم وهذا حد النفل الا ان المطلوب يحصل بادائه وهو اظهار فضيلة الوقت فيمنع لزوم الفرض كمن توضأ قبل دخول الوقت يقع نفلا لانه انما يجب للصلوة فلم يحضر وقتها لا يوصف بالوجوب ومع هذا يمنع لزوم الفرض بعد دخول الوقت * واما ان يكون موقوفا كالزكوة المعجلة قبل الحول فانه اذا عجل شاة من اربعين شاة الى الساعي ثم تم الحول وفي يده ثمان وثلاثون له ان يسترد المدفوع ان كان قائما وان كان الساعي تصدق به كان تطوعا ولو تم الحول وفي يده تسع وثلاثون كان المؤدى زكوة وكالجزء الاول من الصلوة فانه لا يوصف بالوجوب ما لم يتصل بباقي اجزاء الصلوة فان اتصل بمجموعها يوصف بالوجوب والا فلا * وتمسك الجمهور بالنصوص والاجماع * فان قوله تعالى * اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل * وقول جبرائيل للنبي عليهما السلام في حديث الامامة ما بين هذين وقت لك ولامتك * وقول النبي صلى الله عليه وسلم * ان للصلوة اولا واخرا * اى لوقتها يتناول جميع اجزاء الوقت ويدل على ان جميعها وقت الاداء الواجب وليس المراد تطبيق فعل الصلوة على اول الوقت وآخره ولا فعلها في كل جزء بالاجماع فلم يبق الا انه اريد به ان كل جزء منه صالح لوقوع الفعل فيه ويكون المكلف مخيرا في ايقاعه في اى جزء اراد ضرورة امتناع قسم آخر فثبت ان التوسع ثابت شرعا * وليس بممتنع عقلا ايضا كما زعموا فان السيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب في بياض النهار اما في اوله او في وسطه او في آخره كيف ما اردت فمهما فعلت فقد امتثلت ايجابي كان صحيحا ولا يخلو اما ان يقال ما اوجب شيئا اصلا او اوجب مضيقا وهما محالان فلا يبقى الا ان يقال اوجب موسعا * وكذا الاجماع منعقد على ان الواجب انما يتأدى بنية الظهر ولا يتأدى بنية النفل وبمطلق النية ولو كان نفلا كما زعم بعض العراقيين لتأدى بنية النفل ولو كان موقوفا كما زعم الباقون منهم لتأدى بمطلق النية ولاستوت فيه نية النفل والفرض * وقولهم قد وجد في المؤدى في اول الوقت حد النفل لانه لا عقاب على تركه فاسد لانا لا نسلم ان ذلك ترك بل هو تأخير ثبت باذن الشرع وكذا الاجماع منعقد على وجوب الصلوة على من ادرك او اسلم او طهر في وسط الوقت او في آخره ولو كان الوجوب متعلقا باول الوقت كما قاله البعض لما وجبت الصلوة عليهم بعد فوات اول الوقت في حال الصبى والكفر والحيض كما لو فات جميع الوقت في هذه الاحوال * وذكر الغزالى رحمه الله ان الاقسام في الفعل ثلاثة فعل يعاقب على تركه مطلقا وهو الواجب وفعل لا يعاقب على تركه مطلقا وهو الندب وفعل يعاقب على تركه بالاضافة الى مجموع الوقت لكن لا يعاقب بالاضافة الى بعض اجزاء الوقت وهذا قسم ثالث فيفتقر الى عبارة ثالثة وحقيقته لا تعدو الندب والوجوب فاولى الالقاب به

(الواجب)

الواجب الموسع او الندب الذى لايسع تركه وقد وجدنا الشرع يسمى هذا القسم واجبا بدليل انعقاد الاجماع على نية الفرض فى ابتداء وقت الصلوة وعلى انه يثاب على فعله ثواب الفرض لاثواب الندب فاذاً الاقسام الثلاثة لاينكرها العقل والنزاع يرجع الى اللفظ واللفظ الذى ذكرناه اولى * واما الفصل الثانى فنقول وجوب الاداء منفصل عن نفس الوجوب عندنا خلافا للشافعى رحمه الله فى العبادات البدنية * وفائدة الاختلاف تظهر فى المرأة اذا حاضت فى آخر الوقت لايلزمها قضاء تلك الصلوة عندنا لان وجوب الاداء لم يوجد وعنده ان ادركت من اول الوقت مقدار ماتصلى فيه ثم حاضت يلزمها قضاؤها قولا واحداً لتحقق وجوب الاداء * وان ادركت اقل من ذلك فاصحابه مختلفون فى وجوب القضاء والظاهر من مذهبه ان استقرار الوجوب بامكان الاداء بعد وجود الوقت * وجه قوله ان الواجب فى البدنيات ليس الا الفعل لان الصلوة اسم لحركات وسكنات معلومة وهى فعل وكذا الصوم اسم للامساك عن المفطرات وهو فعل وليس معنى الاداء الا الفعل ولما لم يكن بين الفعل والاداء واسطة كان وجوب الصلوة ووجوب الاداء عبارتين عن معنى واحد وهو لزوم اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود فلا معنى للفصل بين الوجوب ووجوب الاداء فيها بخلاف الحقوق المالية لان الواجب قبل الاداء مال معلوم فيمكن ان يوصف بالوجوب قبل وجوب الاداء كما فى حقوق العباد * ونظيرهما الشراء مع الاستيجار فان بشراء العين يثبت الملك ويتم السبب قبل فعل التسليم وبالاستيجار لايثبت الملك فى المنفعة قبل الاستيفاء لانها لاتبقى وقتين ولايتصور تسليمها بعد وجودها بل يقترن التسليم بالوجود فانما تصير معقودا عليها مملوكا بالعقد عند الاستيفاء فكذلك فى حقوق الله تعالى يفصل بين المالى والبدنى من هذا الوجه * ووجه ماذهبنا اليه ان الوجوب حكم ايجاب الله تعالى علينا بسببه والواجب اسم لما لزمه بالايجاب والاداء فعل العبد الذى يسقط الواجب عنه وهو بمنزلة رجل استأجر خياطا ليخيط له هذا الثوب قميصا بدرهم فيلزم الخياط فعل الخياطة بالعقد والاداء الخياطة نفسها وبها يقع تسليم مالزمه بالعقد فكان الفعل المسمى واجبا فى الذمة غير الموجود مؤدى حالا بالقميص * واعتبر بالنائم والمغمى عليه فان هنالك اصل الوجوب ثابت لما ذكرنا من وجوب القضاء بعد الانتباه والافاقة ووجوب الاداء غير ثابت لزوال الخطاب عنه لعدم تحقيقه وهذا يدلك على المغايرة بين الامرين وان كان التميز يتعذر بينهما بالعبارة * ولايقال ذلك ابتداء عبادة يلزم بعد حدوث الاهلية بالانتباه والافاقة بخطاب جديد لان شرائط القضاء تراعى فيه كالنية وغيرها ولو كان ذلك ابتداء فرض لما روعيت فيه شرائط القضاء بل كان ذلك اداء فى نفسه كالمؤدى فى الوقت اولا النوم والاغماء * والذى يحقق هذا ان الوقت لو مضى على غير الاهل ثم حدثت الاهلية لما وجب القضاء بان كان كافرا او صبيا فى الوقت ثم حدثت الاهلية بالاسلام والبلوغ وحيث وجب ههنا ومع الوجوب روعيت شرائط القضاء دل ان الامر على مابينا * وكذلك وجوب اصل الصوم ثابت فى حق المسافر والمريض حتى لو صام المسافر عن الواجب صح بالاجماع ووجوب الاداء متراخ الى حال الاقامة والصحة

حتى لومات قبل الاقامة او الصحة لقى الله تعالى ولا شيء عليه * كذا فى طريقة الشيخ ابى المعين رحمه الله * وسيأتى بيان فساد فرقه فى موضعه ان شاء الله عز وجل * ثم اعترض الشيخ ابو المعين رحمه الله على هذه الطريقة فقال ماذكرنا طريقة بعض مشايخنا وهى واهية بمرة بل هى فاسدة لان اداء الصوم هو عين الصوم لا غيره فان الصوم فعل العبد ولا فعل له الا الاداء وهذا شيء لا حاجة الى اثباته بالدليل لثبوت صحته فى البداية * قال ثم نقول الصوم ما هو الامساك عن قضاء الشهوتين نهارا لله تعالى ام غيره فان قال غيره بان بهته ومكابرته لكل منصف وان قال هو الامساك فنقول الامساك فعلك ام هو معنى وراء فعلك فان قال هو معنى وراء فعلى فيقال ايوجد بفعلك ام بغير فعلك فان قال يوجد بغير فعلى فقد جعل الصوم مما يوجد بلا فعل العبد واختياره وذا فاسد وان قال يوجد بفعلى فيقال له باى فعل يوجد وما ذاك الفعل الذى يوجد به الامساك الذى هو صوم ولا سبيل له الى بيان ذلك * ثم يقال له ما الفرق بينك وبين قول القائل الضرب ليس بفعل للرجل ولكنه يوجد بفعله وكذا الجلوس والقيام والاكل والشرب وفى ارتكاب هذا خروج عن المعارف وجحد للضرورات * وان قال الامساك فعلى فنقول اذا حصل منك الامساك فقد حصل منك الفعل فالاداء فعل آخر هو فان قال نعم فاذا صار الصائم فاعلا بفعلين احدهما الامساك والآخر اداء الامساك وكذا كل فاعل فعل فعلا كالآكل والشارب والقائم والقاعد كان فاعلا فعلين احدهما ذلك الفعل والآخر اداؤه وهذه مكابرة عظيمة * ثم هذا الكلام بناء على مذهب لابى الهذيل العلاف من شياطين القدرية وهو ان الصوم والصلوة والحج ليست بحركات ولا سكون وهى معان تقارن الحركات والسكون حكى المذهب عنه ابو القاسم الكعبى وهو مذهب لم يقدر ابو الهذيل تصويره فضلا عن تحقيقه وهو كقوله ان الكون معنى وراء الحركة والسكون والاجتماع والافتراق واراد تصويره فلم يقدر عليه فكذا ما نحن فيه فكان القول بجعل اصل الوجوب غير وجوب الاداء مبنيا على هذا المذهب فان الاداء هو حركات وسكنات والصوم والصلوة والحج معان وراءها فيجب تلك المعانى وتشتغل الذمة بها ثم تحصل عند وجود الحركات والسكنات اوبها فكان التحرك والسكون من العبد اداء لها وتحصيلا لها فتحصل هى بها او معها ثم مع هذا هذه العبادات عنده افعال للعبد فكذا عند هذا القائل هذه العبادات افعال للعبد وهى معان وراء الاداء الذى هو من جنس الحركة والسكون فيجب بالاسباب ثم بالامر يجب الحركات والسكون التى بها او معها تحصل هذه العبادات الواجبة فكانت الحركات والسكون التى هى اغيارها وهى من قرائنها اداء لها لحصولها بحصول الحركات والسكون * فاما من يقول ان هذه العبادات هى هذه الحركات والسكون وهى بنفسها اداء فلا يمكنه ان يجعل اصل الوجوب غير وجوب الاداء لان المراد بوجوب الاصل وجوب هذه الافعال وهى بانفسها اداء فلا يتصور ان لا يكون الاداء واجبا لان القول بعدم وجوب فعل مامع وجوبه مناقضة ظاهرة وذا لا يقوله من له لب * قال وقولهم ان من استأجر خياطا ليخيط له هذا الثوب الى آخره كلام فاسد لان المعقود عليه هناك ما يحل بالثوب من آثار الخياطة التى هى فعله

وهو ما يحصل فى الثوب من التركب على صور مخصوصة فاما الفعل فليس بمعقود عليه بل هو ذريعة يتوصل بها الى المعقود عليه ويمكن بها التسليم للمعقود عليه وهو الواجب بالعقد وتسليمه غيره فان التسليم وهو الفعل قائم بالخياط والمعقود عليه مايصير مسلما بفعله فى الثوب وهو حصول صفة التركب على هيئة مخصوصة ولا شك ان ما يحصل بالفعل هو غير الفعل * يحققه ان الخياطة فعل الخياط والمعقود عليه وهو التركب الحاصل فى الثوب ليس بفعل له حقيقة لاستحالة فعل العبد فيما وراء حيزه بل هو فعل الله تعالى ولكنه يضاف الى العبد بحكم اجراء الله تعالى العادة بتخليقه تلك الصفة فى الثوب عند مباشرة الخياطة فاما فيما نحن فيه فبخلافه لما بينا ان اداء الصوم ليس بغير للصوم والصوم فعل العبد والعبد هو الصائم كما انه هو المؤدى فاما التركب الحاصل فى الثوب فليس بفعل له فانه ليس بمتركب بل المتركب هو الثوب ولو كانت صفة التركب فعلا له لكان هو المتركب فدل ان بين الامرين تفاوتا عظيما * على ان من ساعده ان المعقود عليه الخياطة يقول هى الواجبة بنفسها واداؤها نفسها لا غيرها ووجوبها بالعقد وجوب ادائها لا غير بدلالة ما بينا ان اداء الفعل نفسه لا غير * وقولهم ان فى حق النائم والمغمى عليه اصل الوجوب ثابت ووجوب الاداء منتف غير صحيح لما بينا ان الاداء هو نفس الصوم او الصلوة والقول بوجوب الشئ مع انتفاء وجوبه محال فاذا لا نسلم وجوب اصل الصوم والصلوة عليه بل الوجوب عليه عند زوال الاغماء بخطاب مبتداء * من قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر * الاية والمغمى عليه مريض * ومن قوله عليه السلام * من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها * والاغماء مثل النوم * قولهم هذا يسمى قضاء ولو كان ابتداء فرض لزمه لكان اداء قلنا لا فرق بين الاداء والقضاء بل هما لفظان متواليان على معنى واحد يقال قضيت الدين واديته وقضيت الصلوة واديتها على ان المغايرة بينهما تثبت باصطلاح الفقهاء دون اقتضاء اللغة * قولهم يراعى فيه شرائط القضاء قلنا عند الخصم لا فرق بين الاداء والقضاء فى حق النية لا فى الصوم ولا فى الصلوة وانما يحتاج الى ان ينوى صوما وجب عليه عند زوال العذر ولولا العذر وجب فى الوقت المعين له شرعا وبهذا لا يتبين ان الصوم او الصلوة كانا يجبان فى حالة سقط عن الانسان اداؤهما * وقولهم لو مضى الوقت على غير الاهل ثم حدثت الاهلية لما وجب عليه القضاء الى آخره فاسد ايضا لانا بينا بالدليل ان هذا محال والاشتغال باثبات المستحيل بما يتخايل انه دليل ضرب من السفه * على ان الشرع اوجب على من مضى عليه الوقت وهو مغمى عليه او نائم بعد زوال العذر ما كان يوجبه فى الوقت لولا العذر وفى باب الصبا والكفر مافعل هكذا والامر لصاحب الشرع يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد * قال ولا نقول بتحقق وجوب اصل الصوم فى حق المسافر والمريض وتأخر وجوب الاداء لما بينا انه محال بل نقول ان هناك اوجب الله تعالى الصوم على العبد معلقا باختياره الوقت تخفيفا منه على عباده ومرحمة عليهم فان اختيار الاداء فى الشهر كان الصوم واجبا فيه وان اخر الى حالتى الصحة والاقامة لم يكن الصوم واجبا عليه بل كان واجبا بعد الصحة والاقامة حتى

انه لو لم يدرك عدة من ايام اخر بان مات من مرضه او في سفره يلقى الله تعالى و لاشئ عليه ولو ادرك بعض الايام دون البعض وجب عليه بقدر ما ادرك فاما ان يقول بوجوب الاصل دون وجوب الاداء فكلا * وهذا كله بخلاف الزكوة وسائر الواجبات المالية فان هناك الواجب هو المال والاداء فعل في ذلك المال فيجب عند تحقق الاسباب الاموال في ذمم الصبيان وجعل ذلك شرعا كالموضع عند الصبي مال معين فيجب على الولى اداء ماوضع في ذمة الصبي من المال وتفريغها عنه كالموضع في بيت الصبي مال وهذا لا يمكن تصوره في الافعال * هذا كلامه اوردته بلفظه وحاصله منع المغايرة بين الوجوب ووجوب الاداء ودعوى استحالتها في الواجب البدني * والجواب ان الامر ليس على مازعم فانا وان سلمنا ان الصوم او الصلوة هو الفعل واداء الصوم هو الفعل ايضا لكنا لا نسلم انهما واحد * وبيانه ان لكل شئ من الاجسام والاعراض وجودا في الذهن ويدرك ذلك بالعقل ويسمى ماهية ووجودا في الخارج ويدرك ذلك بالحس فنفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجوب الفعل الذهني ووجوب الاداء عبارة عن وجوب اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجي ولا شك ان اخراجه من العدم الى الوجود غير ذلك التصور الموجود في الذهن وان كان مطابقا له ولهذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل هو باق على حاله * والبدني كالمالي بلا فرق فان اصل الوجوب في المال عبارة عن لزوم مال متصور في الذمة ولزوم الاداء عبارة عن اخراجه من العدم الى الوجود الخارجي الا انه لما لم يكن في وسعه ذلك اقيم مال اخر من جنسه مقام ذلك المال الواجب في حق صحة الاداء والخروج عن العهدة وجعل كانه ذلك المال الواجب وهذا معنى قولهم الديون تقضى بامثالها لا باعيانها فثبت بما ذكرنا ان المغايرة بينهما ثابتة من غير استحالة والله اعلم قوله (ثم اذا انقضى الجزء الاول فلم يؤد) اى لم يشرع في الاداء * انتقلت السببية الى الجزء الثاني * ثم كذلك تنتقل اى ما انتقل من السببية الى الثاني ينتقل الى اخر اجزاء الوقت جزأ فجزأ مثل انتقالها الى الثاني لانه لما ثبت ان كل الوقت ليس بسبب بل السبب جزء منه والباقي ظرف وشرط كان الجزء القائم اولى بالسببية من الجزء الفائت فيجعل القائم خلفا عن الفائت في كونه سببا الى ان يبلغ اخر الوقت فيصير ذلك الجزء هو السبب عينا لكن على تقدير الشرع فيه فاذا لم يشرع فيه حتى خرج الوقت فالوجوب يضاف الى كل الوقت كذا في شرح التقويم للمصنف رحمه الله * ولا يقال لا ضرورة في نقل السببية وجعل القائم خلفا عن الفائت اذ الفوات لا يمنع من تقرر السببية كما اذا فات الوقت * لانا نقول دل على ذلك تغير الاحكام في السفر والاقامة والحيض والطهر ونحوها بعد الجزء الاول فان السببية لو تقررت عليه لما تغيرت الاحكام بهذه العوارض بعد انقضائه كما لا يتغير بها بعد انقضاء الوقت * وانما لم يمنع تقرر السببية فوات الوقت لعدم ما يعارضه بعده واما ههنا فالجزء الثاني يعارض الاول وهو موجود بعد فوات الاول فكان اولى بالسببية قوله (لما ذكرنا من ضرورة تقدم السبب على وقت الاداء) يعني كان

ثم اذا انقضى الجزء الاول فلم يؤد انتقلت السببية الى الجزء الثاني ثم كذلك ينتقل لما قلنا من ضرورة تقدم السبب على وقت الاداء وكان مايلي الاداء به اولى لانه لما وجب نقل السببية عن الجملة الى الاقل لم يجز تقريره على ما يسبق قبل الاداء لان ذلك يؤدى الى التخطى عن القليل بلا دليل

ضرورة كون السبب متقدما على وقت الاداء اى على الزمان الذى يقع فيه الاداء او جبت انتقال السببية من الكل الى الجزء فكذلك توجب انتقالها الى الثانى و الثالث لان السبب انما يكون متقدما بصفة الاتصال بالمسبب لا بصفة الانفصال اذ الانفصال بعارض و صفة الاتصال لا تثبت الا بالانتقال الى مابعد الجزء الاول فكان هذا الانتقال من ضرورات التقدم ايضا كالانتقال الاول قوله (وكان مايلى الاداء به اولى) كانه جواب سؤال يرد عليه وهو ان يقال لانسلم تحقق الضرورة فى الانتقال الى مابعد الجزء الاول لانه امكن ان يجعل جميع ماتقدم على الاداء من اجزاء الوقت سببا لحصول المقصود به وهو تقدم السبب مع صفة الاتصال بالمسبب فقال مايلى الاداء به اولى اى الجزء المتصل بالاداء بنفسه اولى بالسببية من جميع الاجزاء المتقدمة لانه لما وجب نقل السببية عن كل الوقت الى الجزء الادنى لما ذكرنا من الدليل * لم يجز تقديره اى لم يجز اثبات معنى السببية لجميع الاجزاء المتقدمة على الاداء * لان ذلك يؤدى الى التخطى اى التجاوز * عن القليل وهو الجزء المتصل بالاداء بلا دليل * يوجب ذلك لان الدليل انما دل على ان الكل سبب او الجزء الادنى سبب فاثبات السببية لما وراء الكل و الادنى يكون اثباتا بلا دليل و اذا كان كذلك كانت الضرورة فى الانتقال الى الثانى و الثالث باقية (فان قيل لا ضرورة فى الانتقال الى مابعد الجزء الاول لان حكم السبب الوجوب فى الذمة لا حقيقة الاداء و قد ثبت الوجوب بالجزء الاول متصلا به فلا حاجة الى انتقال السببية عنه (قلنا) الامر كذلك الا ان الاداء لما كان بناء على ذلك السبب لانه اداء ذلك الواجب كان من نتيجة ذلك السبب ايضا فيجب ان يكون متصلا به وكذلك الحكم فى البيع ايضا الا ان البيع باق حكما الى زمان الاداء شرعا اذ العقود الشرعية موصوفة بالبقاء على ماعرف فيثبت الاتصال بينه و بين الاداء الذى هو حكمه فاما الجزء الاول ههنا فقد انقضى حقيقة وكذا حكما لانه لا ضرورة فى ابقائه حكما الا ان امثاله التى تصلح للسببية توجد بعده فلا يثبت الاتصال فلهذا دعت الضرورة الى الانتقال * و ذكر فى بعض الشروح ان معنى قوله وكان مايلى الاداء به اولى ان الجزء المتصل بالاداء اولى بالسببية من الجزء الاول لان الجزء المتصل بالاداء لما صلح للسببية لا يجوز الغاؤه و جعل ماقبله سببا لان ذلك يؤدى الى التخطى عن القليل وهو الجزء المتصل بلا دليل وذلك لا يجوز كمن سبقه الحدث فى الصلوة فانصرف واستقبله نهر وورائه نهر آخر فترك الاقرب ومشى الى ابعد لا يجوز وتفسد صلوته لانه اشتغال بما لا يعنيه فكذلك هذا (قلت هذا معنى حسن و يشير اليه قوله ولم يجز تقريره على ماسبق ولكن قوله يؤدى الى التخطى عن القليل لا ينقاد له ولو كان المعنى ماذكر لوجب ان يقال يؤدى الى التخطى عن القريب الى البعيد بلا دليل * وقوله بلا دليل احتراز عن انتقال السببية عن الجزء الاخير الى الكل ان لم يوجد الاداء فى الوقت فانه وان كان تخطيا عن القليل الى الكثير ولكنه بالدليل * وحاصل ماذكرنا ان السببية لو لم تنتقل عن الجزء الاول فاما ان تضم اليه الاجزاء المتقدمة على الاداء ام لا فان لم تضم اليه يلزم ترجيح المعدوم على الموجود مع صلاحية الموجود للسببية و اتصال المقصود

واذاانتهى الى آخر الوقت حتى تعين الاداءلازمااستقرت السببيةلمايلي الشروع فى الاداءفان كان ذلك الجزء صحيحاكما فى الفجر وجب كاملا فاذااعترض الفساد بطلوع الشمس بطل الفرض وان كان ذلك الجزء فاسدا كالنقص الواجب كالعصر يستأنف فى وقت الاحمرارفاذاغربت الشمس وهو فيهالم يتغيرفلم يفسدولايلزم اذاابتدأ العصر فى اول الوقت ثم مدهالى ان غربت الشمس قبل فراغه منهافانه نص محمدانه لايفسد وقد كان الوجوب مضافاالى سبب صحيح

به وانه فاسد وان ضمت اليه يلزم التخطى عن القليل بلادليل وهو فاسدايضافتعين الانتقال* وقد استدلوا عليه بدلالة الاجماع ايضافان الاهلية لوحدثت فى اثناءالوقت بان اسلم الكافراو طهرت الحائض اوافاق المجنون بعدانقضاءالجزءالاول لزمت عليهم الصلوة بالاجماع فلواستقرت السببية على الجزء الاول ولم ينتقل جزأ فجزأ لماوجبت الصلوة عليهم كمالو حدثت الاهلية بعدخروج الوقت وكذلك اداءالعصر وقت الاحمرار جائز نصا واجماعا ولولا الانتقال لم يجز كما اذا قضى عصر الامس فى هذه الحالة فهذه الضرورة دعتهم الى القول بالانتقال قوله (واذا انتهى الى اخر الوقت) اعلم ان خيار تأخير الاداء يثبت الى ان يتضيق الوقت بحيث لايسع فيه الاالفرض الوقت بالاجماع حتى لواخر عنه يأثم فاماانتقال السببية فكذلك يثبت الى تضيق الوقت ايضاعندزفر رحمه الله لانه مبنى على ثبوت الخيار عنده ولم يبق ذلك وعندنا الانتقال ثابت الى آخر جزء من الوقت لماذكرنا ان كل جزء صالح للسببية وان المعدوم لايعارض الموجود وانمالايسعه التأخير لكيلا يفوت شرط الاداء وهو الوقت* واذاعرفت هذا فاعلم ان آخر الوقت فى قوله واذا انتهى اى الانتقال الى اخر الوقت ان حمل على وقت التضيق بدليل قوله حتى تعين الاداء لازما كان موافقا لمذهب زفر لان استقرار السببية عند التضيق مذهبه وان حمل الجزء الاخير كماهو حقيقته لم يبق لقوله حتى تعين الاداء لازما فائدة لانه ثابت قبل ذلك * الاان يقال المراد من استقرار السببية استقرارها فى حق وجوب الاداء لافى عدم جواز الانتقال وهو بعيد لان سوق الكلام لايدل عليه* او يقال المراد من تعين الاداء تقرر الواجب يعنى واذا انتهى الانتقال الى آخر جزء من الوقت حتى تقرر الواجب بحيث لا يحتمل السقوط استقرت السببية على ذلك الجزء ان اتصل الشروع به ولا ينتقل الى غيره اذلم يبق بعده شئ يحتمل الانتقال اليه ولهذا يعتبر حال المكلف عند ذلك الجزء فى الحيض والطهر والصبا والبلوغ والكفر والاسلام على ماعرف وان لم يتصل به الشروع فينتقل السببية الى كل الوقت كما سيأتى بيانه * فصار الحاصل انه يتعين للسببية الجزء المتصل بالاداء فان اتصل بالجزء الاول كان هو السبب والافينتقل الى الثانى والثالث لان فى المجاوزة عن الجزء الذى يتصل به الاداء فى جعله سببا لاضرورة وليس بين الادنى والكل مقدار يمكن الرجوع اليه كذاذكر شمس الائمة رحمه الله قوله (فان كان ذلك الجزء صحيحا) بيان استقرار السببية واعتبار صفة ذلك الجزء فانه ان كان صحيحا كان الواجب كاملا كما فى الفجر وان كان فاسدا اى ناقصا كان الواجب ناقصا* فاذاغربت الشمس فى خلال العصر لايفسد العصر لانه وجب ناقصا لنقصان فى سببه وبالغروب ينتفى النقصان فيتأدى كاملا* ولو طلعت فى خلال الفجر تفسد عندنا وقال الشافعى رحمه الله لاتفسد اعتبارا بالغروب واستدلالا بقوله عليه السلام* من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر* رواه ابوهريرة رضى الله عنه* والفرق بينهما عندنا ان الطلوع بظهور حاجب الشمس وبه لاينتفى الكراهة بل يتحقق فكان مفسد اللفرض والغروب بآخره وبه ينتفى الكراهة فلم يكن مفسد العصر

وتأويل الحديث انه لبيان الوجوب بادراك جزء من الوقت قل او كثر كذا في المبسوط ولكن يأبى هذا التأويل ماروى في رواية اخرى عن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا ادرك احدكم سجدة من صلوة العصر قبل ان تغرب الشمس فليتم صلوته واذا ادرك احدكم سجدة من صلوة الصبح قبل ان تطلع الشمس فليتم صلوته * والتأويل الصحيح ماذكره ابو جعفر الطحاوى رحمه الله في شرح الآثار ان هذا الحديث كان قبل نهيه عليه السلام عن الصلوة في الاوقات المكروهة * ولا يقال كان ذلك نهيا عن التطوع خاصة كالنهى عن الصلوة بعد الفجر والعصر فلا يوجب نسخ هذا الحديث لانا نقول بل هو نهى عن الفرائض والنوافل فان قضاء الفوائت فيها لا يجوز الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم لما فاته صلوة الصبح غداة ليلة التعريس انتظر في قضائها الى ان ارتفعت الشمس فدل هذا على ان ما رواه نسخ به * وعن ابي يوسف رحمه الله ان الفجر لا يفسد بطلوع الشمس ولكنه يصبر حتى اذا ارتفعت الشمس اتم صلوته وكانه استحسن هذا ليكون مؤديا بعض الصلوة في الوقت ولو افسدها كان مؤديا جميع الصلوة خارج الوقت واداء بعض الصلوة في الوقت اولى من اداء الكل خارج الوقت كذا في المبسوط * وقوله بطل الفرض اشارة الى نفي ماروى عن محمد رحمه الله ان اصل الصلوة يبطل ببطلان الجهة على ماعرف في شرح الجامع الصغير للمصنف قوله (جعل الوقت متسعا) الشارع جعل جميع الوقت محلا لاداء فرض الوقت واثبت له ولاية شغل الكل بالاداء وهو العزيمة لان الاصل ان يكون العبد مشغولا بخدمة ربه في جميع الاوقات الا ان الله تعالى جعل للعبد ولاية صرف بعض الاوقات الى حوائج نفسه رخصة فثبت ان شغل كل الوقت بالعبادة هو العزيمة ولهذا جعلنا الوقت في حق صاحب العذر مقام الاداء لحاجته الى شغل الوقت بالاداء ولا يمكنه الاقبال على العزيمة ههنا الا بان يقع بعض الاداء في الوقت الناقص فيصير ذلك البعض ناقصا ولما لم يمكن الاحتراز عنه سقط اعتباره لانه حصل حكما لا قصدا فانه بناء على الاول كما قال محمد في النوادر ان من شرع في الخامسة بعدما قعد قدر التشهد في صلوة العصر فانه يضيف اليها ركعة اخرى ويكون الركعتان تطوعا ومعلوم ان التطوع بعد العصر مكروه ولكن لما كانت بناء على الاول وقد حصل حكما لا قصدا لم يعتبر حتى لم تثبت صفة الكراهة كذا هذا كذا ذكره ابو اليسر رحمه الله * وذكر القاضي الامام علاء الدين المعروف بالغنى في مختلفاته ان السبب انما هو الجزء القائم من الوقت لا جملة الوقت ونعنى بالجزء القائم انه لو اخر ينتقل السببية جزأ بجزأ الى اخر الوقت وعلى هذا الحرف يخرج الفرق بين صلوة الفجر والعصر فان الفجر يفسد بطلوع الشمس في خلاله والعصر لا يفسد بالغروب * ثم قال وظن كثير من فقهائنا انا نعنى بالجزء القائم الجزء الذي هو قبيل الشروع وليس كذلك فانه لو شرع في العصر في الوقت المستحب وطول القرأة حتى دخل الوقت المكروه يجوز ولو جعل الوجوب مضافا الى الجزء الذي هو قبيل الشروع لكان لا يجوز لان السبب كامل بل نقول بعد الشروع

ووجهه ان الشرع جعل الوقت متسعا ولكن جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء فاذا شغله بالاداء جاز وان اتصل به الفساد لان مايتصل من الفساد بالبناء جعل عفوا لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة متعذر وقدورى هشام عن محمد رحمه الله فيمن قام الى الخامسة في العصر انه يستحب له الاتمام لانه من غير قصده ثبت فاذا اتصل به الفساد صار في الحكم عفوا فصار بمنزلة المؤدى في وقت الصحة بخلاف حالة الابتداء لانه بقصده ثبت الفساد اذ الاحتراز عنه ممكن بان يختار وقتا لافساد فيه

واما اذا خلا الوقت عن الاداء اصلا فقد ذهب الضرورة الداعية عن الكل الى الجزء وهو ما ذكرنا من شغل الاداء فانتقل الحكم الى ما هو الاصل وهو ان يجعل كل الوقت سببا فاذا فاتت العصر اصلا اضيف وجوبها الى جملة الوقت دون الجزء الفاسد فوجبت بصفة الكمال فلم يجز اداؤها بصفة النقصان ولا يلزم اذا اسلم الكافر فى اخر وقت العصر ثم لم يؤد حتى احمرت الشمس فى اليوم الثانى وقد نسى ثم تذكر فاراد ان يؤديها عند احمرار الشمس

كل جزء الى آخر الصلوة سبب لوجوب الجزء الذى يلاقيه ومحل لادائه الا ان يخرج الوقت فيتقرر السببية على الجزء الاخير ان كان شرع فيها فى آخر الوقت قوله (واما اذا خلا الوقت يجوز ان يكون) جواب سؤال وهو ان يقال لما انتقلت السببية الى الجزء الاخير لزم ان يجوز الاداء فى الاوقات الناقصة اذا كان الجزء الاخير ناقصا كالعصر اذا فاتت عن وقتها ينبغى ان يجوز قضاؤها فى الاوقات المكروهة فاجاب بما ذكر * ويجوز ان يكون ابتداء بيان النوع الرابع من القسم الاول وهو ان الوجوب يضاف الى كل الوقت اذا فات الاداء فى الوقت لانا انما جعلنا جزأ من الوقت سببا ضرورة وقوع الاداء فى الوقت لان الوقت بعينه شرط الاداء وذلك سبب ايضا ولا يجوز ان يكون الوقت الواحد ظرفا وسببا فجعلنا جزأ منه سببا والباقى ظرفا وهذه الضرورة فيما اذا جعله ظرفا متحققة فاذا لم نجعله ظرفا بان لم يؤد فى الوقت حتى فات سقطت الضرورة ووجب العمل بالاصل وهو ان يجعل الوقت سببا بكماله لان الاضافة وجدت الى جميع الوقت يقال صلوة الظهر والظهر اسم لجميع الوقت ولما جعل الكل سببا ولا فساد فى كل الوقت كان الواجب على وفقه فلا يصح اداؤه فى وقت ناقص كما فى الفجر وقت الطلوع * ولا يقال لو كان الوجوب مضافا الى الكل بعد الفوات لزم ان لا يكون الوجوب ثابتا فى الوقت فوجب ان لا يكون آثما بترك الاداء * لانا نقول انما ينتقل السببية الى الكل بعد اليأس عن الاداء فى الوقت فلا يلزم منه انتفاء الوجوب فى الوقت * ولانه لما كان مأمورا باداء الصلوة فى الوقت ومن ضرورته جعل بعض الوقت سببا فى حقه فكان له القدرة على ان يقرر بعض الوقت للسببية بان يصل الاداء به يأثم بتركه وتقصيره (فان قيل) لو اضيف الوجوب الى جميع الوقت وبعضه ناقص فى العصر يكون الواجب ناقصا ضرورة فينبغى ان يجوز قضاؤه فى وقت مثله (قلنا) السبب كامل من وجه ناقص من وجه والواجب يكون كذلك فلا يتأدى فى الوقت الناقص من كل وجه كذا فى مختلفات القاضى النسفى * الا انه يقتضى انه لو قضى العصر فى اليوم الثانى فوقع بعضه فى الوقت الناقص كان جائزا وليس كذلك فان وقت التغير ليس بوقت لقضاء شئ من الصلوة كذا ذكر القاضى الامام فخر الدين رحمه الله فى الجامع الصغير * والجواب الصحيح ما ذكره شمس الائمة رحمه الله انه اذا لم يشتغل بالاداء حتى تحقق التفويت بمضى الوقت صار دينا فى ذمته فيثبت بصفة الكمال وانما يتأدى بصفة النقصان عند ضعف السبب اذا لم يصر دينا فى الذمة وذلك بان يشتغل بالاداء لانه يمنع صيرورته دينا فى الذمة * وحقيقة المعنى فيه ان النقصان فى هذا الوقت انما يمكن باعتبار الفعل لا باعتبار ذاته اذ هو وقت كسائر الاوقات لكن فى الاشتغال بالصلوة فى هذا الوقت تشبه بعبادة اهل الكفر وتعظيمهم ما يعتقدونه آلهة فى هذا الوقت فاذا مضى من غير فعل لم يتحقق فيه نقصان وصار كسائر الاوقات فى حق ما رجع الى الايجاب فى الذمة الا ان النقصان الذى ذكرنا كان متحملا فى الوقت للامر بالاداء فاذا مضى لم يبق متحملا لان الواجب تحقق فى الذمة كاملا فلا يتأدى بصفة النقصان * وهذا هو الجواب عما اذا اسلم الكافر او بلغ

لان هذا لايروى ومن حكم هذا القسم ﴿ ٢٢٩ ﴾ ان وقت الاداء لما لم يكن متعينا شرعا والاختيار فيه للعبد

لم يقبل التعين بتعيينه قصدا ونصا وانما يتعين ضرورة تعين الاداء وهذا لان تعيين الشرط او السبب ضرب تصرف فيه وليس الى العبد ولاية وضع الاسباب والشروط فصار اثبات ولاية التعيين قصدا ينزع الى الشركة فى وضع المشروعات وانما الى العبد ان يرتفق بما هو حقه ثم يتعين به المشروع حكما ونظير هذا الكفارة الواجبة فى الايمان ان الحانث فيها بالخيار ان شاء اطعم عشرة مساكين وان شاء كساهم وان شاء حرر رقبة ولو عين شيئا من ذلك قصدا لم يصح وانما يصح ضرورة فعله لما قلنا ومن حكمه ان التأخير عن الوقت يوجب الفوات لذهاب شرط الاداء ومن حكم كونه ظرفا للواجب انه لا ينفى غيره لانه

مشروع افعالا معلومة فى ذمة من عليه فبقى الوقت خاليا وبقيت منافعه على حقه فلم ينف غيرها من الصلوات

الصبى او طهرت الحائض فى اخر وقت العصر ثم قضوها فى اليوم الثانى فى ذلك الوقت حيث لا يجوز لانه اذا مضى الوقت صار الواجب دينا فى ذمته بصفة الكمال فلا يتأدى ناقصا كذا قال شمس الائمة رحمه الله تعالى * ولا يلزم على ماذكرنا ما اذا كان مقيما فى اول الوقت ثم سافر فى اخره وفاتته الصلوة حيث يجب عليه صلوة السفر مع ان الوجوب مضاف الى كل الوقت * لانا نقول النقصان من الاربع الى الركعتين لم يثبت من قبل السبب بل يثبت من قبل حال المصلى فلا يتفاوت بان يضاف الى الجزء او الى الكل بخلاف وقت العصر فان النقصان فيه من قبل السبب فيتفاوت باضافته الى الوقت الناقص والكامل * ولان الرخصة باعتبار السفر وبعد خروج الوقت السفر باق فبمضى الوقت لا ينقلب فرضه اربعا بخلاف ما نحن فيه فان النقصان باعتبار الوقت ولم يبق فيعود الى الكمال قوله (لان هذا لايروى) اى عن السلف كابى حنيفة وابى يوسف ومحمد رحمهم الله فيحتمل ان يجوز قال ابو اليسر فى هذا المقام لا نسلم فانه لا يجوز بل يجوز بانه لا رواية لهذا * ومن المشائخ من قال لا يجوز لان الفوات عن الوقت يوجب القضاء مطلقا عن الوقت ولا يجوز فى وقت ناقص بخلاف الاداء كما قالوا فى قضاء اعتكاف رمضان اذا صامه ولم يعتكف لا يجوز فى الرمضان الثانى وان كان الاداء جائزا فى الرمضان الاول قوله (لما لم يكن متعينا) يعنى لكون الوقت متسعا وكون العبد مختارا فى الاداء ، والواو فى قوله والاختيار للحال * والضمير فى فيه راجع الى الاداء او الى التعيين الذى دل عليه الكلام * قصدا اى بالقلب بان نوى ان يكون هذا الجزء سببا * ونصا اى بالقول بان يقول عينت هذا الجزء للسببية لا يتعين ويجوز الاداء بعده ، وهذا اى عدم قبوله التعيين قصدا ونصا * وليس الى العبد ولاية تعيين الاسباب والشروط اى من غير تفويض اليه وههنا كذلك * ينزع الى الشركة اى يفضى ويذهب اليها يقال فلان نزع الى ابيه فى الشبه اى ذهب * والتعيين نوع تصرف لانه تقييد للمطلق وهو نسخ لاطلاقه * ثم يتعين به المشروع اى بارتفاقه تعين ما هو متعلق به قوله (وانما للعبد ان يرتفق) يعنى ليس له الاختيار المطلق لان ذلك لله تعالى يفعل ما يشاء ويختار فلو ثبت التعيين بالقول كان اختيارا مطلقا فانه خال عن الرفق والنفع وانما جعل الى العبد اختيار ما فيه رفق ولا رفق له فى اختيار جزء من الجملة قولا بل فيه نوع ضرر لانه ربما لا يمكنه الاداء فيه فيفوته الاداء اصلا مع بقاء الوقت وانما اليه التعيين باداء الصلوة وفيه فائدة بان يختار الاداء فى الجزء الذى تيسر عليه الاداء كذا فى اصول الفقه للمصنف رحمه الله قوله (ان لا ينفى غيره) اى لا يمنع صحة صلوة اخرى لان الوقت لما لم يكن معيارا لا يصير مستغرقا بالواجب فلا ينفى مشروعية سائر انواع الصلوة وهذا لان الصلوة اسم لافعال معلومة من القيام والركوع والسجود والقعدة وهذه الافعال وجبت فى الذمة والاداء يحصل بمنافع بدنه فكان الوقت خلفا عنها فبقى غيرها مشروعا فيه والمنافع مملوكة له يصرفها الى اى نوع شاء كالرجل عليه ديون وله مال لا ينفى وجوب دين اخر ولا اقتضاء دين آخر من ذلك

لم يصر مذكورا بالاسم المطلق الا عند تعيين الوصف ومن حكمه انه لما لزمه التعيين لما قلنا يسقط بضيق وقت الاداء لان التوسعة افادت شرطا زائدا وهو التعيين فلا يسقط هذا الشرط بالعوارض ولا بتقصير العباد. واما النوع الثاني من الموقتة فما جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه مثل شهر رمضان وانما قلنا انه معيار له لانه قدر وعرف به وسبب له وذلك شهود جزء من الشهر لما نذكر في باب السبب ان شاء الله ومن حكمه ان غيره صار منفيا لان الشرع لما اوجب شغل المعيار به وهو واحد فاذا ثبت له وصف انتفى غيره كالمكيل والموزون في معياره فانتفى غيره لكونه غير مشروع قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ولما لم يبق غيره مشروعا لم يجز اداء الواجب فيه من المسافر لان شرع الصوم فيه عام الا ترى ان صوم المسافر عن الفرض يجزيه فيثبت انه مشروع في حقه الا انه

المال كذا هذا * وكذلك من اجر نفسه لخياطة الثوب ملك ان يخيط ثوبا اخر لان الواجب فعل الخياطة وذلك لا ينافي فعلا آخر كذا هنا قوله (النية شرط ليصير ماله مصروفا الى ماعليه) اى ليصير المنافع التي هي مملوكة له صالحة لاداء الفرض وغيره مصروفة الى ماعليه * ولا نقال هذا تفسير القضاء لان القضاء صرف ماله من المشروع بعد فوات الوقت الى ماعليه وهذا صرف المنافع في الوقت الى ماعليه * ثم لابد من تعيين النية وهو ان تعين فرض الوقت لتعدد المشروع في هذا الوقت * ولم يصر مذكورا بالاسم المطلق بان يقول نويت ان اصلي الا عند تعيين الوصف بان يقول بلسانه نويت ان اصلي فرض الظهر او يقصد بقلبه ذلك وذكر فرض الوقت ليس بشرط عند البعض والاصح انه شرط ولا يسقط هذا الشرط بضيق الوقت لانه من العوارض وهي لا تعارض الاصل كالعصمة الثابتة بالاسلام والدار لا تسقط بعارض دخول دار الحرب حتى لو دخل مسلمان دار الحرب وقتل احدهما صاحبه يجب الدية لان الاصل وهو العصمة لم يبطل بهذا العارض فكذلك ههنا وجب التعيين باعتبار تعدد المشروع الذى ثبت بناء على توسع الوقت فلا يسقط بعارض ضيق الوقت الا ترى ان التعدد باق فانه لو قضى فرضا آخر عند ضيق الوقت او ادى نفلا جاز ويجوز ان يكون المراد من العوارض النوم والاغماء ونحوهما اى لا يسقط هذا الشرط بان نام او اغمى عليه او نسي حتى ضاق الوقت لانها من العوارض * وكذلك لا يسقط بتقصير العباد بالطريق الاولى لان التقصير لا يصلح سببا لسقوط الحق قوله (وانما قلنا انه معيار) اى الوقت معيار * لانه قدر اى لان الصوم قدر بالوقت حتى ازداد بازدياده وانتقص بنقصانه كالمكيل بالكيل * وعرف به اى الصوم عرف بالوقت فقيل الصوم هو الامساك عن المفطرات الثلاث نهارا مع النية باذن صاحب الشرع فاذا دخل الوقت وهو النهار في تعريفه لا يوجد بدونه فكان مقدرا به وكان الوقت معيارا له ضرورة * ويجوز ان يكون عرف من المعرفة ويكون تأكيدا لقدر اى قدر الصوم بالوقت وعرف مقدار الصوم به فكان معيارا له * وسبب له عطف على معيار اى الوقت سبب للصوم كما يعرف في موضعه * ومن حكمه اى حكم هذا النوع * شغل المعيار به اى بهذا الواجب الموقت به * وهو اى المعيار واحد والواو للحال فاذا ثبت له اى للمعيار وصف وهو كونه مشغولا بواجب يعني المعيار واحد فاذا صار معيارا للفرض لا يسع فيه غيره مع قيام الفرض فيه فكان من ضرورة تعين الفرض انتفاء غيره لانه لا يتصور اداء صومين بامساك واحد ولا يتصور في هذا الوقت الا امساك واحد وهو لا ينفصل من المستحق فلا يكون غيره مشروعا فيه ولا يتصور الاداء شرعا كذا قاله شمس الائمة رحمه الله * وعلى هذا الاصل قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله المسافر اذا نوى واجبا اخر في رمضان او تطوعا او اطلق النية وقع عن فرض رمضان لان شرع الصوم عام في حق المقيم والمسافر لان وجوبه بشهود الشهر وقد تحقق في حق المسافر كما تحقق في حق المقيم ولهذا لو صام عن فرض الوقت يجزيه وقد بينا ان شرعه ينفي شرعية

رخص له ان يدعه بالفطر وهذا لايجعل غير الفرض مشروعا فانعدم فعله لعدم مانواه وكذلك على قولهما اذا نوى النفل او اطلق النية وكذلك المريض فى هذا كله وقال ابو حنيفة رحمه الله الوجوب واقع على المسافر ولهذا صح اداؤه بلا توقف الا انه رخص له الترك قضاء لحقه وتخفيفا عليه فلما ساغ له الترخص بما يرجع الى مصالح بدنه ففيما يرجع الى مصالح دينه وهو قضاؤ ما عليه من الدين اولى وصار كونه ناسخا لغيره متعلقا باعراضه من جهة الرخصة وتمسكه بالعزيمة

الغير فثبت ان غير فرض الوقت لم يبق مشروعا فى حق المسافر ايضا الا ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر دفعا للمشقة فاذا ترك الترخص كان هو والمقيم سواء فيقع صومه عن فرض الوقت بكل حال *قوله رخص له ان يدعه بالفطر معناه ان الترخص مختص بالفطر دون غيره فلو جوزنا له الصوم لا عن فرض الوقت صار مترخصا بما لم يجعل الشرع له ذلك فكان هذا نصب المشروع للشرع لا انقياد للشرع كذا ذكر الشيخ فى شرح التقويم * فانعدم فعله اى اداؤه الواجب الاخر او التطوع* لعدم مانواه اى لعدمه فى نفسه شرعا كالصوم فى الليل * وقال ابو حنيفة رحمه الله اذا نوى عن واجب اخر يقع عما نوى لان الوجوب وان كان ثابتا فى حق المسافر لوجود سببه وهو شهود الشهر الا ان الشرع اثبت له الترخص بترك الصوم تخفيفا عليه عند وجود السفر الذى هو محل المشاق ومعنى الترخص ان يدع مشروع الوقت بالميل الى الاخف فاذا اشتغل بواجب اخر كان مترخصا لان اسقاطه من ذمته اخف عليه من اسقاط فرض الوقت لانه لو لم يدرك عدة من ايام اخر لا يكون مؤاخذا بفرض الوقت ويكون مؤاخذا بذلك الواجب * ولما جاز له الترخص بالفطر لانه اخف عليه نظرا الى منافع بدنه فلان يجوز له الترخص بما هو اخف عليه نظرا الى مصالح دينه كان اولى قوله (ولهذا صح اداؤه) وهذا عند جمهور الفقهاء واكثر الصحابة رضى الله تعالى عنهم * وعند اصحاب الظواهر لا يجوز وهو مروى عن ابن عمر وابى هريرة رضى الله تعالى عنهم لان الوجوب فى حقه مضاف الى عدة من ايام اخر فصار هذا الوقت فى حقه كالشهر فى حق المقيم فلا يجوز الاداء قبله وقال صلى الله عليه وسلم *الصائم فى السفر كالمفطر فى الحضر* وقال *ليس من البر الصيام فى السفر* وتمسك الجمهور بقوله تعالى *فمن شهد منكم الشهر فليصمه* وهذا يعم المسافر والمقيم ثم قوله عز ذكره* ومن كان مريضا او على سفر* لبيان الترخص بالفطر فينفى به وجوب الاداء لا جوازه * وفى حديث انس رضى الله عنه قال سافرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فمنا الصائم ومنا المفطر لا يعيب البعض على البعض والاخبار فى هذا كثيرة * وتأويل حديثهم اذا كان يجهده الصوم حتى يخاف عليه الهلاك على ما روى انه عليه السلام مر برجل مغشى عليه فاجتمع عليه الناس وقد ظلل عليه فسئل عن حاله فقيل انه صائم فقال *ليس من البر الصيام فى السفر* يعنى لمن هذا حاله كذا فى المبسوط قوله (بلا توقف) احتراز عن اداء الصلوة فى اول الوقت على قول بعض مشايخنا العراقيين فانه موقوف على ما يظهر من حال المؤدى فى اخر الوقت عندهم لان السبب هو الجزء الاخير عندهم * واحتراز عن اداء الزكوة فى اول الحول فانه موقوف على كمال النصاب فى اخر الحول حتى لو هلك النصاب كان له ان يسترد من الساعى ان كان قائما لان اصل السبب وان وجد فى اول الحول الا ان وصفه وهو النماء لم يوجد فلوجود اصل السبب قلنا بالجواز ولفوات وصفه قلنا بالتوقف وههنا السبب وهو شهود الشهر ثابت فى حق الجميع بصفة الكمال فيصح الاداء بلا توقف كاداء الحج من الفقير لكمال سببه وهو البيت * ويجوز ان يكون معناه بلا تردد وشك قوله (وصار كونه ناسخا لغيره)

واذا لم يفعل بقى مشروعا فصح اداؤه • ولان الاداء غير مطلوب منه فى سفره فصار هذا الوقت فى حق تسليم ما عليه بمنزلة شعبان فقبل سائر الصيامات والطريق الاول يوجب ان لا يصح النفل بل يقع عن الفرض والثانى يوجب ان يصح وفيه روايتان عنه و اما اذا اطلق النية فالصحيح ان يقع عن رمضان لان الترخص والترك لا يتحقق بهذه العزيمة واما المريض فان الصحيح عندنا فيه ان يقع صومه بكل حال عن الفرض لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز فيظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة فيلحق بالصحيح

جواب عن قولهما ان شرع الصوم لما ثبت فى حقه لم يبق غيره مشروعا اى صار كون صوم رمضان ما سخا لغيره من الصيامات متعلقا باعراضه عن الرخصة وتمسكه بالعزيمة * فاذا لم يفعل اى لم يعرض عن الرخصة لما ذكرنا * بقى اى غير صوم الوقت مشروعا لان المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط فصح اداؤه و هذا الطريق يوجب انه اذا نوى النفل يقع عن فرض الوقت كما روى ابن سماعة عنه وهو الاصح لانه لا يمكن اثبات معنى الرخصة بهذه النية اذ هو يتجشم للحال مرارة الجوع و يلزمه قضاء فرض الوقت فى الثانى ولا فائدة فى النفل الا الثواب وهو فى فرض الوقت اكثر فكان هذا ميلا الى الاثقل لا الى الاخف * واذا لم يثبت الترخص بقى صوم الوقت مشروعا فيتأدى بنية النفل كما فى حق المقيم * وروى الحسن عن ابى حنيفة رحمهما الله انه يقع عما نوى لان انتفاء شرعية النفل ليس من حكم الوجوب واستحقاق الاداء بمنافعه فان ذلك موجود فى الواجب الموسع بل من حكم تعين هذا الزمان لاداء الفرض ولا تعين فى حق المسافر لانه مخير بين الاداء فيه والتاخير الى عدة من ايام اخر فلا ينتفى صحة اداء صوم اخر منه بهذا الامساك كذا ذكر الامام السرخسى وذكر القاضى الامام ابو زيد ان الله تعالى امر المسافر ابتداء بصوم العدة من غير شرط الترخص بالفطر فتأجل وجوب الصوم فى حقه بالاضافة كمن نذر ان يصوم رجب وهو فى غير رجب لا يجب الصوم عليه فى الحال فلم يبق فى حقه رمضان فرضا الا ان يعجله ولما نوى صوما اخر ما عجله فبقى رمضان فى حقه كشعبان ما لم يعجل الفرض فيصح منه اداء النفل وغيره * فتبين بهذا انه مترخص باداء النفل ايضا كما انه مترخص باداء فرض اخر وان ترخصه لا يبطل الا بصوم الوقت * واما اذا اطلق النية فعلى الرواية التى لا يصح بنية النفل لا شك انه يقع عن رمضان لان بنية النفل لما وقع عن صوم الوقت مع انها لا تحتمل الفرض فبالنية المطلقة التى تحتمله اولى ان يقع عنه * وعلى الرواية التى يقع بنية النفل عن النفل قيل اذا اطلق النية لا يقع عن الفرض لان رمضان لما صار فى حقه كشعبان حتى قبل سائر انواع الصيام لا بد من تعيين النية كما فى الظهر المضيق * ولان المطلق يحتمل النفل والفرض • الوقت يقبلهما فكان الحمل على النفل الذى هو ادنى اولى كما فى خارج رمضان والصحيح انه يقع عن فرض الوقت على جميع الروايات لان الترخص وترك العزيمة وهى صوم الوقت لا يثبت بهذه النية لانه انما يثبت بنية واجب اخر او بنية صريح النفل على رواية الحسن وهذه النية لا تحتمل واجبا اخر غير فرض الوقت لانه لا يتأدى بمثل هذه النية فى غير رمضان فقيه اولى وليست بنية صريح النفل ايضا بل هى تحتمله كما تحتمل فرض الوقت ولما لم يثبت الترخص التحق بالمقيم فاطلاق النية منه ينصرف الى صوم الوقت * وصار الحاصل ان الرخصة عنده متعلقة بالفطر وما فى معناه من ترفيه يرجع اليه وعندهما هى متعلقة بالفطر لا غير قوله (اما المريض فالصحيح عندنا) الى اخره * احترز به عما روى ابو الحسن الكرخى رحمه الله ان الجواب فى المريض والمسافر سواء على قول ابى حنيفة رحمه الله وبهذه الرواية اخذ شيخ الاسلام خواهر زاده

(رحمه الله)

رحمه الله فقال واذا كان مريضا او مسافرا فصام رمضان بنية واجب اخر فعند ابي حنيفة يصير صائما عما نوى ولو صام بنية التطوع ففي ظاهر الرواية انه يصير صائما عن رمضان وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله انه يصير صائما عما نوى * وهو اختيار شيخ الاسلام صاحب الهداية والقاضي الامام فخر الدين والامام ظهير الدين الولوالجي والقاضي الامام ظهير الدين البخاري والشيخ الكبير ابي الفضل الكرماني رحمهم الله فقد ذكر ابو الفضل في الايضاح وكان مشائخنا يفصل بين المسافر والمريض وانه ليس بصحيح والصحيح انهما يتساويان قال وقد روى ابو يوسف عن ابي حنيفة رحمهما الله نصا انه اذا نوى التطوع يقع عن التطوع * وما ذكره هنا اختيار المصنف وشمس الائمة ومن تابعهما * قلت وكشف هذا ان الرخصة لا تتعلق بنفس المرض باجماع بين الفقهاء ولا يعبأ فيه بقول مخالفيهم وذلك لان المرض متنوع نوع منه ما يضر به الصوم نحو الحميات المطبقة ووجع الرأس والعين وغيرها ونوع منه ما لا يضر به الصوم كالامراض الرطوبية وفساد الهضم وغير ذلك والترخص انما ثبت للحاجة الى دفع المشقة والضرر ترفيها فمن البعيد ان يثبت فيما لا حاجة فيه الى دفع ضرر فلذلك شرط كونه مفضيا الى الحرج بخلاف السفر فانه يوجب المشقة بكل حال فتعلق الترخص بنفس السفر واقيم السفر مقام المشقة لما عرف * ثم عندنا يثبت الترخص بخوف ازدياد المرض كما يثبت بحقيقة العجز لا خلاف فيه بين اصحابنا فان من ازداد وجعه او حماه بالصوم يباح له الفطر وان لم يعجز عن الصوم ولم يرو عن احد من اصحابنا خلاف ذلك فهذا المريض ان تحمل زيادة المرض وصام عن واجب آخر لا شك انه يقع عما نوى عند ابي حنيفة اذ لا فرق بينه وبين المسافر بوجه فعلى هذا لا يستقيم الفرق الذي ذكره صاحب الكتاب الا بتأويل وهو ان المرض لما تنوع كما ذكرنا تعلق الترخص في النوع الاول وهو الذي يضر به الصوم بخوف ازدياد المرض ولم يشترط فيه العجز الحقيقي دفعا للحرج وتعلق في النوع الثاني بحقيقة العجز لانه وان لم يضر به الصوم لكن لما آل امر المريض الى الضعف الذي يعجزه عن الصوم لا بد من ان يثبت له الترخص دفعا للهلاك عن نفسه كما يثبت بالاكراه اذ معنى العجز انه لو صام لهلك غالبا فاذا صام هذا المريض عن واجب اخر ولم يهلك ظهر انه لم يكن عاجزا ولم يثبت له الترخص فيقع عن فرض الوقت * فظهر ان مراد الشيخ ابي الحسن من قوله الجواب في المريض والمسافر سواء المريض الذي اضر به الصوم وتعلق ترخصه بازدياد المرض * ومراد المصنف من قوله ان رخصته متعلقة بحقيقة العجز المريض الذي لم يضر به الصوم وتعلق ترخصه بحقيقة العجز * وقوله فان الصحيح عندنا كذا اراد به نفسه * وانما قال هذا لان رواية الشيخ ابي الحسن ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة لو اجريت على ظاهرها وعمومها من غير تأويل لاوجبت تعميم الحكم في حق كل مريض كعمومه في حق المسافر وذلك فاسد فالشيخ نظر الى عمومها الظاهري واشار الى الفساد بقوله فان الصحيح عندنا كذا * يوضح ما ذكرنا ما قال شمس الائمة في المبسوط فاما المريض اذا نوى واجبا آخر فالصحيح انه يقع صومه من رمضان لان اباحة الفطر له عند العجز عن اداء الصوم فاما عند القدرة فهو والصحيح سواء بخلاف المسافر *

فاما المسافر فيستوجب الرخصة بعجز مقدر بقيام سببه وهو السفر فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة فلا يبطل الترخص فيتعدى حينئذ

ثم قال وذكر ابو الحسن الكرخي رحمه الله ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة وهو سهو او مأول ومراده مريض يطيق الصوم ويخاف منه زيادة المرض فهذا بدلك بادنى تأمل على صحة ماذكرنا والله اعلم قوله (بطريق التنبية) التنبيه الاعلام يعني جواز الترخص بالفطر لحاجته الدنياوية تنبيه على جوازه باداء الصوم لحاجته الدينية بالطريق الاولى لانه اهم * فيتعدى الترخص او الحكم من الفطر الى الصوم الواجب للحاجة بالقياس او بالدلالة قوله (وللمصار متعينا) الى آخره الصحيح المقيم اذا امسك في نهار رمضان ولم يحضره النية لم يكن صائما عندنا وقال زفر رحمه الله يخرج به عن عهدة الامر لان الامر بالفعل متى تعلق بمحل بعينه اخذ حكم العين المستحق فعلى اي وصف وجد وقع عن جهة المأمور به كالامر برد المغصوب والودايع لما كان متعلقا بمحل بعينه فعلى اي وجه اوقع الفعل لايقع الا عن الجهة المستحقة عليه * وكالامر باداء الزكوة لما تعلق بمحل عين وهو النصاب كان الصرف الى الفقير واقعا عن الجهة المستحقة حتى لو وهب النصاب من الفقير من غير نية يخرج عن العهدة وكما لو استأجر انسانا ليخيط له ثوبا كان الفعل الواقع فيه من جهة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع او اداء الواجب بالعقد * والفقه الجامع للكل انه لما اخذ تعلقا بمحل عين كان متعينا على اعتبار الوجود فاذا وجد وقع عنه وان كان دينا باعتبار ذاته على معنى انه يجب ايجاده * ولنا حرفان * احدهما ان الواجب في الذمة امر العبد بتحصيله وايجاده في وقت عين والايجاد بصورته ومعناه وصورته الامساك ومعناه كونه عبادة وهذا المعنى لايحصل الا بالعزيمة ولم توجد فلا يقع عن الجهة المستحقة وان تعين له بخلاف هبة النصاب لان الاخراج تم بصورته ومعناه وكذا الفعل في الاجارة تم بصورته ومعناه * والثاني وهو المذكور في الكتاب ان منافعه مع تعين الوقت للفرض واستحقاق الصوم عليه بقيت على ملكه ونعني بها الصلاحية التي يتمكن بها من اداء العبادة او غيرها وهو مأمور بان يؤدي بها ما هو مستحق عليه من العبادة وذلك باداء يكون منه عن اختيار فلا يتحقق ذلك بدون العزيمة لانه ما لم يعزم لايكون صارفا ماله الى ما هو مستحق عليه ولا يحصل ذلك بعدم العزيمة لان العدم ليس بشيء ولايقال الامساك وجد منه اختيارا فلا حاجة الى النية ليحصل الاختيار * لانا نقول انما شرطنا الاختيار في صرف هذا الفعل عن العادة الى العبادة ولا يحصل ذلك بدون النية وانما لايمكنه صرف منافعه الى اداء صوم اخر لانه غير مشروع لا لان المنافع مستحقة عليه كما لايمكنه ذلك في الليل وهذا بخلاف الاجير فان المستحق منافعه ان كان اجير وحد او الوصف الذي يحدث في الثوب ان كان اجيرا مشتركا فيه وذلك لايتوقف على عزم يكون منه وبخلاف الزكوة فان المستحق صرف جزء من المال الى المحتاج ليكون كفاية له من الله تعالى وقد تحقق ذلك فالهبة صارت عبارة عن الصدقة في حقه مجازا لان المبتغى بها وجه الله تعالى دون العوض من المصروف اليه كما ان الصدقة على الغني صارت عبارة عن الهبة حتى ملك المتصدق الرجوع بدلالة في الحل * قال شمس الائمة في المبسوط وفي مسئلة هبة النصاب معنى القصد حصل

تصور من الامساك في هذا الوقت مستحقا على الفاعل فيقع للمستحق بكل حال كصاحب النصاب اذا وهبه من الفقير بعد الحول وكاجير الوحد يستحق منافعه قلنا ليس التعين باستحقاق لمنافع العبد لان ذلك لايصلح قربة وانما القربة فعل يفعله العبد عن اختيار بلا جبر بل الشرع لم يشرع في هذا الوقت مما يتصور فيه الامساك قربة الا واحدا فانعدم غير الفرض الوقتي لعدم كونه مشروعا لا باستحقاق منافعه كما ينعدم في الليل اصلا ولا استحقاق ثمه فاذا بقيت المنافع له لم يكن بد من التعيين ولم يوجد لان عدم العزيمة ليس بشيء بخلاف هبة النصاب لانه عبادة تصلح مجازا عن الصدقة استحسانا وقال الشافعي رحمه الله

باختيار المحل ومعنى القربة تحصل لحاجة المحل الا ترى ان من وهب لفقير شيئا لا يملك الرجوع فيه لحصول الثواب له * فالحاصل ان الخصم نظر الى الامساك فقال هو الواجب لا غير وجعل تأثير النية فى تحصيل الايقاع عن الجهة المستحقة ولا حاجة الى ذلك اذا تعلق بمحل معين ونحن جعلنا تأثيرها فى تحصيل معنى الامساك وهو كونه عبادة ووقفنا الحصول على وجود المعنى كما وقفنا على حصول الصورة او جعلنا تأثيرها فى تحقيق معنى الاختيار الذى هو شرط فى تحصيل العبادة ثم بعد حصول المعنى او حصول اداء العبادة عن اختيار اعرضنا عن تعيين النية كما نذكره مع الشافعى رحمه الله عليه * وكان ابو الحسن الكرخى رحمه الله ينكر هذا المذهب لزفر ويقول المذهب عنده ان صوم جميع الشهر يتأدى بنية واحدة كما هو قول مالك رحمه الله * وهذا الاختلاف الذى ذكرنا فى الصحيح المقيم فاما المريض او المسافر فلا خلاف انه لا يكون صائما مالم ينو * والفرق لزفر رحمه الله ان الاداء غير مستحق عليه فى هذا الوقت فلا يتعين الا بنيته بخلاف الصحيح المقيم وقلنا انما يشترط النية ليصير الفعل قربة وفى هذا المسافر والمقيم سواء كذا فى المبسوط * وقوله كصاحب النصاب اداه او هبة من الفقير بعد الحول انما يستقيم مقيسا عليه لزفر اذا لم يحصل للفقير غنى بهذه الهبة بان كان مديونا او وهبه متفرقا فاما اذا لم يكن كذلك فلا لان ايتاء مأتى درهم الى الفقير بنية الزكوة لا يصح عنده ولا يخرج به عن العهدة فما ظنك فى الهبة بدون نية الزكوة الا اذا اراد به الالزام على مذهب الخصم * مما يتصور فيه الامساك قربة اى من فرض الوقت والقضاء والمنذور والكفارة والنفل * الا واحدا وهو فرض الوقت * لم يكن بد من التعيين اى تعيين المنافع للعبادة * لانه عبارة اى عقد الهبة عبارة والعبارة شئ فامكن ان يجعل مجازا عن الصدقة بخلاف عدم العزيمة فانه ليس بشئ قوله (لما بقيت منافعه) الى اخره يصح صوم رمضان بنية التطوع ونية واجب اخر ونية الصوم مطلقا عن الصحيح المقيم وقال الشافعى رحمه الله لا يصح عن احد بنية ما الا بنية فرض رمضان لان منافعه لما بقيت على ملكه وجب التعيين اى تعيين الجهة لانه لا يتحقق صرف ماله الى مشروع الوقت مالم يعينه فى عزيمته وهذا لان الصوم متنوع فى اوصافه فرضا ونفلا كاصل الامساك متنوع الى عادة وعبادة ومعنى العبادة معتبر فى الوصف كما هو معتبر فى الاصل فانه مأمور به ويحصل به زيادة ثواب ويستحق تاركه زيادة تغليظ فى العقاب فكان الوصف بنفسه عبادة كاصل الصوم ومن الممتنع حصول عبادة لا عن اختيار من العبد فكما شرطت العزيمة للاصل نفيا للجبر فكذلك يشترط للوصف لهذا المعنى كما فى الصلوة * ولا يقال تعين المحل لقبول المشروع دون غيره قد اغنى عن تعيين الوصف * لانا نقول تعيين الوصف واجب على العبد ليقع عن اختيار ولا يغنى تعين المحل عن ذلك شيئا اذ نحن ما اعتبرنا النية للتمييز حتى يسقط اعتبار التميز بالنية بتعين المحل وانما اعتبرت للتحصيل على ما حققنا * ولا يلزم عليه حجة الفرض حيث يتأدى بمطلق النية بالاجماع وبنية النفل عندى لانه ثبت بخلاف القياس بدلالة النص وهو ما روى عن النبى

لما كانت منافعه بقيت على ملكه وجب التعيين حتى يصير مختار الا مجبورا ولو وضعنا عنه تعيين الجهة لصار مجبوراً فى صفة العبادة وخلا معنى العبادة عن الاقبال والعزيمة وقلنا الامر على ماقلت الا انه لما اتحد المشروع فى هذا الوقت تعين فى زمانه فاصيب بمطلق الاسم ولم يفسد بالخطاء فى الوصف كالمتعين فى مكانه فصار جوازه بهذه النية على انه تعيين لا على ان التعيين عنه موضوع فكان هذا منا قولا بموجب العلة وقال الشافعى رحمه الله

عليه السلام انه رأى رجلا يلبي عن شبرمة فقال ومن شبرمة فقال اخ لي او صديق لي فقال
احججت عن نفسك قال لا فقال عليه السلام حج عن نفسك ثم عن شبرمة ذمر بالحج لنفسه
باحرام انعقد لغيره فيجوز نا عن الفرض بنية النفل ايضا دلالة * ولا يمكن الحاق الصوم بالحج
لان امر الحج عظيم الخطر لما يحتاج فيه الى زيادة مشقة وليس الصوم في معناه * ولكننا
نقول الامر على ما قلت اى لا بد لوصف من التحصيل بالنية نفيا للجبر كما لا بد للاصل منه الا
ان النية الموجودة شاملة للاصل والوصف وبيانه انا اجمعنا على ان الشرط هو نية الصوم
المشروع فيه حتى اذا نوى بهذا الوصف اجزأه وان لم ينو فرضا وهو بنية اصل الصوم
نوى مشروع الوقت لان المشروع فيه واحد وهو الفرض بلا خلاف بيننا وبين الشافعي
والواحد في مكان او زمان ينال باسم جنسه كما ينال باسم نوعه وباسمه العلم بان زيدا لو نودي
يا انسان او يا رجل وهو منفرد في الدار كان كما قيل يا زيد فكذا فيما نحن فيه الامساك قد وجد
بصورته ومعناه لانه نوى الصوم وهو واحد فيتناوله مطلق الاسم وهو معنى قول علمائنا
رحمهم الله انه صوم عين فيتأدى بمطلق النية كالنفل في غير رمضان فانه لا صوم مع النفل
في غير رمضان في اصل الشرع وانما يوجد غيره بعوارض * وكذلك اذا نوى النفل
لان الموصوف بانه نفل غير مشروع فلغت نية النفل وبقيت نية الصوم فصار كما لو نوى
الصوم مطلقا بمنزلة ما اذا نوى الفرض في غير رمضان ولا فرض عليه يكون نفلا لان الوصف
لغا فبقي مطلق النية (فان قيل) الواحد في المكان انما ينال باسم جنسه اذا كان موجودا
وههنا الصوم معدوم يوجد بتحصيله فكيف ينال المعدوم باسم جنسه (قلنا كونه معدوما لم
يمنع ان ينال باسم نوعه بان نوى الصوم المشروع في الوقت فكذلك باسم جنسه لان اسم
جنسه اسمه كما ان اسم نوعه اسمه (فان قيل) لو سلمنا انه يتأدى بمطلق النية لا نسلم انه يتأدى
بنية التطوع او بنية القضاء وغيره لان المتوحد في المكان ينال باسمه ولا ينال باسم غيره فان زيدا
لا ينال باسم عمرو وان كان ينال باسم انسان ورجل * كيف وانه بهذه النية معرض عن الفرض
لانه ترك الثقيل الى الخفيف فانه لو افطر في النفل او في القضاء لا يلزمه الكفارة فلا يمكن ان
يجعل مع الاعراض عنه مقبلا عليه لتضاد بينهما * يوضحه انه لو اعتقد المشروع في هذا الوقت انه
نفل يكفر فكيف يجوز ان يصير ناويا للصوم المشروع بنية النفل (قلنا) انه قد نوى اصل الصوم
ووصفه والوقت لا يقبل وصفه فلغت نية الوصف وبقيت نية الاصل اذ ليس من ضرورة
بطلان الوصف بطلان الاصل لان قوام الاصل ليس بالوصف واصل الصوم جنسه لا اسم
غيره * بخلاف عمرو فانه ليس باسم جنس اصلا والاعراض انما ثبت في ضمن نية النفل وقد لغت
الاتفاق فيلغو ما في ضمنها * ونظيره الحج على مذهبه * وبه يبطل قوله انه لو اعتقد فيه انه نفل
يكفر * وذكر الشيخ ابو المعين رحمه الله في طريقته ان الفريضة اسم لفعل الزمه الله تعالى
وبين مقداره واظهر لنا الزامه لذلك الفعل بطريق لا ريبة فيه فلولا الالزام الظاهر لما سمي
الفعل فريضة * والعبادة اسم لكل ما يحصل على طريق الاخلاص لله تعالى على وجه لا يبقى فيه

لما وجب التعيين شرطا بالاجماع وجب من اوله لان اول اجزائه فعل مفتقر الى العزيمة فاذا تراخى بطل فاذا اعترضت العزيمة من بعد لم يؤثر فى الماضى بوجه لان اخلاص العبد فيما قد عمله لا يتحقق وانما هو لما لم يعمله بعد فاذا فسد ذلك الجزء فسد الباقى لانه لا يتجزى ووجب ترجيح جانب الفساد احتياطا

لغيره شركة ولهذا كانت العبادة مشروعة بخلاف هوى النفس لانها لوكانت على موافقة الهوى لتسارع اليها المكلفون لما فيها من داعية الهوى واستلذاذ النفس لذلك فيتحقق فيها الشركة فيزول معنى الاخلاص فكانت العبادة اسما للفعل لا لعينه بل لوجود فعل آخر من الفاعل وهو الاخلاص وهو يحصل بالنية وهى ان يقصد بقلبه توجيه فعله الى الله تعالى وحده فاذا وجد القصد ههنا كان الامساك عبادة فبعد ذلك اتسامه بسمة الفرضية لن يتعلق بفعل يوجد من العبد بل يتعلق بوجود الالزام من الله تعالى على طريق ظهر ثبوته بيقين وقد تحقق ذلك فى هذا اليوم بعينه فيتسم هذه العبادة بهذه السمة شاء العبد اولم يشأ كالمولود اذا ولد وقد كانت امه ولدت قبله اخر يتسم هذا بسمة الاخوة لوجود من يقابله فكذا هذا* فكان من نوى نفلا او واجبا اخر ظن ان لا امر بتحصيل عبادة الصوم فى هذا اليوم وان العبادة وان حصلت وحصل الامساك لله تعالى لم يتسم بسمة الفرض لزوال الامر بالامساك المعين فى هذا اليوم وهذا الظن منه فاسد كما ظن ان هذا المولود لا يسمى اخا لان امه ما ولدت قبله وقد كانت ولدت كان الظن باطلا والاثم ثابتا كذا هذا* قال وعن هذا قال بعض مشايخنا ان هذه المسئلة مصورة فى اليوم الاول من شهر رمضان اذا شك انسان فيه وشرع بهذه النيات ثم تبين ان هذا اليوم من شهر رمضان حتى يكون هذا الظن معفوا فاما لو وجد فى غيره من الايام فيخشى عليه الكفر لانه ظن ان لا امر بالامساك فى هذا اليوم المعين بتعيين الله تعالى للامساك ومثل هذا الظن يخشى منه الكفر* ثم قال فى اخر هذه المسئلة ومن وقف على ما ذكرنا عرف حيد الخصوم عن سنن الصواب بتعلقهم فى المسئلة بقوله عليه السلام* الاعمال بالنيات وانما لامرئ ما نوى* فانا سلمنا ان العمل لن يصير عبادة بدون النية لكن وجدت النية فى المتنازع فيه وانما الخصم هو الذى ترك العمل بالخبر حيث اخرج عمله المقرون بالاخلاص عن ان يكون عبادة وكذا قوله عليه السلام* ولكل امرئ ما نوى* يقتضى جواز الصوم لوجود النية ثم يكون الصوم فرض الوقت لوجود الالزام من الله تعالى على وجه توقف عليه بطريق لا شبهة فيه والله اعلم قوله (لما وجب التعيين شرطا بالاجماع) اى وجب تعيين مشروع الوقت باتفاق بيننا اما بتعيين الوصف كما قلت او بتعيين الاصل كما قلتم وجب ان يشترط من اوله فاذا صام بنية من النهار لا يجزيه لان الصوم واجب عليه فى جميع النهار ولا يوجد ذلك الا بالنية فاذا خلا اوله عن النية فسد لفقد شرط ولا وجه الى تصحيحه باعمال النية المتأخرة فى الماضى بطريق الالحاق باول النهار لان العزم اثره فى المستقبل من حيث تحقيقه وايجاده دون تصحيح الماضى لانه خرج عن يده ولم يبق قادرا ولا وجه لاعتباره فى الاكثر واقامته مقام الكل لانه امر يرده الحقيقة لانه مأمور بالكل ولم يوجد فاثره موجدا فى الكل بالايجاد فى البعض خلاف الحقيقة الا ترى انه لا يكتفى بالامساك فى الاكثر ولا يقام مقام الكل فكذا فى اعتبار النية التى بها يوجد معنى الصوم واذا فسد اوله بعدم العزيمة وانه غير متجزئ فسد الباقى ضرورة عدم التجزى* ولا يقال لما صح الباقى بوجود العزيمة فيه صح الكل ضرورة عدم التجزى ايضا* لانا نقول ترجيح الفساد فى باب العبادة اولى لانه اقرب الى الاحتياط اذ فيه الخروج عن العهدة بيقين* فهذا معنى قوله ووجب

ترجيح الفساد احتياطا * ولا يلزم عليه النفل فانه يجوز بنية من النهار بالاجماع لانه غير مقدر شرعا فيمكن ان يجعل صائما من حين نوى لما بينه قوله (وهذا بخلاف التقديم) اى تأخير النية عن اول الامساك ات يخالف تقديمها عليه حيث جاز التقديم مع ان النية لم تقترن باوله ايضا ولم يجز التأخير * والفرق ان التقديم واقع على جملة الامساك يعنى انه قد عزم فى الليل انه يمسك لله تعالى من الفجر الى الغروب فصحت النية بوضعها من حيث كونها عزما فى المستقبل ولم يعترض عليه اى على ما تقدم من النية ما يبطله لانه لم يوجد ما يضاده من ترك العزمة والافطار بعد الصبح * والاكل والشرب والمواقعة فى الليل لا ينافى العزمة المتقدمة بالاجماع لان من شرط المنافاة اتحاد المحل والليل ليس بمحل للصوم اصلا فالاكل وما يشبهه لا ينافى عزيمته فاذا لم يبطل يحكم ببقائها الى حين الشروع لتعذر اعتبارها مقترنة بحالة الشروع ولهذا عم الجواز انواع الصيامات من القضاء وغيره فاما المتأخر فلا يتصور تقدمه اصلا فلا يمكن الحكم به لان الشئ انما يقدر حكما اذا تصور حقيقة * وهذا كالنية فى اول الصلوة جعلت باقية حكما الى اخر الصلوة اما النية الموجودة فى خلال الصلوة فلا يحكم باقترانها باول الصلوة لتعذر كذا هنا * ثم استوضح الشيخ ما ذكر من الفرق بمسئلتين فقال الا ترى ان النية بعد نصف النهار لا تصح ولو جاز الحكم باقتران هذه النية باول الامساك كما جاز فى المتقدمة لما اختلف الحكم بين اول النهار واخره كما لم يختلف الحكم هنالك بين اول الليل واخره * والا ترى ان فى الصوم الدين وجب الفصل بين هذين الوجهين اى بين تقديم النية وتأخيرها حيث جاز التقديم ولم يجز التأخير بالاجماع فكذلك ههنا لانه اقوى من سائر الصيامات فان الافطار فيه يوجب الكفارة دون غيره * وعندنا اذا صام فى رمضان بنية قبل انتصاف النهار يجزيه واختلف فى ذلك طريق اصحابنا فنهم من سوى بينه وبين النفل فى الجواز ومنهم من سوى بين تقديم النية وتأخيرها وهذا هو المذكور فى الكتاب فنتكلم عليه فنقول لما كانت النية شرطا ينبغى ان يكون شرطا على وجه لا يؤدى الى فوات المشروط ولهذا لم يشترط مقارنتها بجميع اجزاء العبادة فى جميع العبادات ولا بالجزء الاول فى باب الصوم لامتناع تحصيلها وتعذر تحصيلها على وجه يفوت فى الاعم الاغلب فلم يكن بد من تجويز التقديم ليحصل التكليف بقدر الوسع والتأخير يساوى التقديم فى هذا المعنى لانا لو لم نجوز التأخير يؤدى الى التفويت لان الانسان قد ينشئ النية من الليل وهو امر غالب وقد يشتبه عليه رأس الشهر وهو ايضا امر معتاد وقد تطهر المرأة من الحيض ولا تشعر الا بعد انفجار الصبح وكذا الصبى قد يبلغ فى الليل ولا يعلم بذلك الا بعد الانتباه وكذا الكافر قد يسلم فى الليل ولا يعلم بوجوب الصوم عليه الا عند وجود النهار واذا ثبت المساواة بينهما فى الحاجة وجب الحاق التأخير بالتقديم لئلا يؤدى الى فوات الصوم (فان قيل) لا مساواة بين الحاجتين لان الحاجة الى جواز التقديم عامة فى حق جميع المكلفين والى جواز التأخير خاصة فى حق البعض ثابتة فى بعض الاوقات واحكام الشرع مبنية على ما عليه احوال الدهماء لا على ما يبتلى به الاشخاص الجزئية على ما عرف ولهذا لم يجعل ما بعد الزوال محلا للنية وان كان يتصور بقاء الحايض النائمة والصبى المحتلم الى ما بعد الزوال ولم يعتبر الحاجة الخاصة فكذا فيما نحن فيه * على

وهذا بخلاف التقديم لان التقديم واقع على جملة الامساك ولم يعترض عليه ما يبطله فبقى فاما المعترض فلا يحتمل التقدم الا ترى ان النية بعد نصف النهار لا يصح والا ترى ان فى الصوم الدين وجب الفصل بين هذين الوجهين

ان الجواز لو ثبت باعتبار هذه الحاجة لثبت في حق من يثبت في حقه الحاجة لا في حق الكل، لان ماثبت لحاجة عامة سقط فيه اعتبار الحاجة ووجب اجراء الحكم فيه على الاطلاق وماثبت لحاجة خاصة اقتصر على موضعها لكونها عارضة وفي اعتبارها تغليب العارض على الاصل ولهذا لم يبق للحاجة عبرة في الاجارة ونحوها وان شرعت لدفع الحوائج لكونها عامة واعتبرت في جواز التيمم حتى اقتصر على من تحققت الحاجة في حقه لكونها خاصة اذ الاصل وجود الماء وكون العوز والعدم فيه عارضا ﴿ قلنا ﴾ انا انما سوينا بين الاصل والفرع باعتبار اصل الحاجة لا باعتبار قدرها فنطلب المساواة في اصل الحاجة لا في قدرها وقد وجدت كما بينا فيفسد التفرقة بينهما بالدوام وعدمه وكذا بالخصوص والعموم اذ الخاصة منها في موضعها كالعامة في مواضعها والحاجة الى تجويز الصوم بالنية المتأخرة خاصة فيما شرع من الصوم في وقت معين فاختص القول بالجواز فيه * وماذكر ان بناء الاحكام على ماعم وغلب دون ماشذ وندر كلام في غير موضعه لان ذلك على ماذكر فيما كان من الخاص في حيز الندرة فاما ماكان في نفسه في حد الكثرة فله العبرة وان كان غيره اكثر كعدم الماء اعتبر في حق جواز التيمم شرعا وان كان الوجود هو الغالب لدخول العدم في نفسه في حد الكثرة وخروجه عن حد الندرة وههنا الاعذار في حد الكثرة لكثرة جهاتها اذ من ضرورة كثرة الجهات كثرتها على ان الجهة لو لم تكن الا جهة النسيان لدخلت في حد الكثرة لاستيلائه على طبع كل فرد من افراد الجنس فكيف وقد كثرت الجهات على ماسبق * وقولهم ماثبت باعتبار الحاجة القاصرة لم يعد موضعها قلنا فيجوز وافي موضع الحاجة وخالفونا فيما وراء ذلك لنبين لكم العذر فيما وراء محل الحاجة * على ان وجود النية من النهار في حق من لا عذر له من نسيان او جهل غير متصور من حيث العادة بل يوجد منه النية اوما يقوم مقامها في الليل باكل زيادة من الطعام على المعتاد او شرب زيادة شربه وان تصور ووجد فهو في غاية الندرة فيلحق بالعدم * او نقول اذا تحقق فقد صار عاجزا عند انفجار الصبح عن تقديم النية فصار كالمعذورين * واذا حققت معنى المسئلة فاصغ لشرح مافي الكتاب * فقوله الحاجة الى النية لان يصير الامساك قربة معناه النية محتاج اليها لغيرها لا لذاتها فلا يجوز اثباتها على وجه يؤدي الى تفويت ذلك الغير * وهذا الامساك واحد اي الكف الى اخر النهار ركن واحد ممتد بخلاف الصلوة فانها اركان غير متجزئ صحة وفسادا حتى لو فسد جزء منه فسد الكل ولو حكم بصحة جزء بعد ماتم يحكم بصحة الكل * وحاصل المعنى ان الصوم وان كان متركبا من جنس الامساك الدائم من اول اليوم الى اخره ولكن جعل جنس الامساك كله في حق كونه صوما كشيء لا يتجزأ لان الاشياء المتعددة اذا دخلت تحت خطاب واحد صارت كشيء واحد كما في قوله تعالى * وان كنتم جنبا فاطهروا * لما دخل جميع البدن تحت الخطاب صار كشيء واحد حتى جاز نقل البلة من موضع الى موضع ولا يجوز ذلك في الوضوء لعدم هذا المعنى فكذلك ههنا لما دخلت الامساكات المتعددة في قوله تعالى * ثم اتموا الصيام الى الليل * صارت كشيء واحد فلا يتجزأ صحة وفسادا * والثبات على

وقلنا نحن ان الحاجة الى النية لان يصير الامساك قربة وهذا الامساك واحد غير متجزئ صحة وفسادا والثبات على العزيمة حال الاداء ساقط بالاجماع للعجز وحال الابتداء ساقط ايضا للعجز وصار حال الابتداء هنا نظير حال البقاء في الصلوة وحال البقاء نظير حال الابتداء في صلوة

ثم العجز اطلق التقديم مع الفصل عن ركن العبادة وجعل موجودا تقديرا فصار له فضل الاستيعاب ونقصان حقيقة الوجود عند الاداء على حد الاخلاص والعجز الداعي الى التأخير موجود في الجملة في حق من يقيم بعد الصبح اويفيق عن اغمائه وفي يوم الشك ضرورة لازمة لان تقديم النية من الليل عن صوم الفرض حرام ونية النفل عندك لغو فقد جاءت الضرورة فلان يثبت بها التأخير مع الوصل بالركن اولى ولهذا رجحان في الوجود عند الفعل وهو حد حقيقة الاصل ونقصان القصور عن الجملة بقليل يحتمل العفو فاستويا في طريق الرخصة بل هو ارجح وهذا الوجه يوجب الكفارة بالفطر فيه

العزيمة حال اداء هذه العبادة بان يداوم على العزم الى حالة الانتهاء ساقط عن المكلف بالاجماع كما في سائر العبادات لان اعتبار النية على هذا الوجه يوقعه في الحرج وربما لا يكون في الوسع وهذا معنى قوله العجز * ولهذا لو اغمى عليه او يخطر بباله الصوم بعدما وجد العزم يتأدى صومه * ولهذا يشترط في سائر العبادات قران النية باولها لا استدامة النية من اولها الى اخرها * وحال الشروع في الاداء اى الثبات على العزيمة في حالة الشروع في هذه العبادة ساقط عنه بالاجماع ايضا فانه لو نوى في اول الليل لا يشترط ان يستديم تلك النية الى حالة الشروع * وحاصله انه لا يشترط اقتران العزيمة باول حال الاداء ايضا للعجز وهو ان وقت الشروع مشتبه لا يعرف الا بالنجوم ومعرفة ساعات الليل وهو مع ذلك وقت نوم وغفلة في حق عامة الخلق الذين ثبت امور الشرايع على عاداتهم ولم يحرم النوم فيه شرعا ايضا بل سن لمن قام بالليل وبعد ما كان متيقظا يشتبه اول الفجر بالليل فسقط اشتراط اقتران النية باوله * وصار حال الابتداء في الصوم من حيث انه يحرج في قران النية بها نظير حال البقاء في الصلوة من حيث انه يحرج فيها على الثبات على العزيمة * وحال البقاء في الصوم من حيث انه يمكن قران النية بها من غير حرج نظير حال الابتداء في الصلوة في هذا المعنى ايضا فصار الحاصل ان اقتران النية بابتداء الصوم متعذر والثبات على العزيمة حال بقائه كذلك وقران اصل النية به حال البقاء غير متعذر كما في ابتداء الصلوة * والغرض من ايراد هذا الكلام هو الاشارة الى ان النية المتصلة به في حالة البقاء اولى بالاعتبار من المتقدمة عليها لكونها متصلة بركن العبادة كالنية المتصلة بابتداء الصلوة اولى باعتبار من المتقدمة عليها لهذا المعنى * ثم هذا العجز وهو تعذر قران النية بابتدائه * اطلق التقديم اى اجازه مع فصل النية عن ركن العبادة وهو الامساك لانه اذا نوى في اول الليل ثم لم يخطر بباله الصوم الى الغروب جاز صومه بالاجماع مع ان النية لم توجد حال الشروع ولا حال البقاء حقيقة * وجعل اى العزم المتقدم المعدوم حقيقة موجودا تقديرا * فصار له اى لما قدم من النية فضل استيعاب اى هو مستوعب لجميع الامساكات تقديرا لانه نوى الامساك من الصبح الى الغروب * ونقصان حقيقة الوجود عند الاداء اى انه ليس بموجود حقيقة حالة الاداء * على حد الاخلاص اى على حقيقته * وكلمة على متعلقة بالاداء لا بالوجود والاداء على حد الاخلاص ان تكون النية مقترنة بالاداء ليتاز العبادة عن العادة وقد عدمت هنا حقيقة وان وجدت تقديرا * والعجز الداعي الى التأخير موجود في الجملة يعني به ان العجز الذي ذكرنا كما هو داع الى جواز التقديم ومرخص له فكذلك هو داع الى جواز التأخير في حق بعض المكلفين كما في حق المقيم بعد الصبح وامثاله * وخلاصة المعنى ان الضرورة لم تندفع بتجويز التقديم في الجنس لان فيهم اصحاب هذه الاعذار وانما يندفع بالكلية بتجويز النية من النهار * وفي يوم الشك ضرورة لازمة اى في حق الكل لان تقديم النية عن صوم الفرض اى فرض الوقت حرام ولو نوى ليلة الشك اداء صوم فرض رمضان غدا وبان اليوم من رمضان لم يصح صومه عند الشافعي وكذا لا يجوز بنية النفل

ثبت ان الضرورة فيه لازمة لا يرتفع الا بتأخير النية فلان يثبت بهذه الضرورة جواز التأخير مع انه متصل بالركن وهو الامساك اولى * وهذا الكلام متصل بقوله ثم هذا العجز اطلق التقديم مع الفصل عن ركن العبادة يعني لما جاز الصوم بنية متقدمة مع فصلها عن ركن العبادة والاشتغال باعمال اخر منافية للصوم من الاكل والشرب والوقاع للضرورة وهي موجودة في النية المتأخرة فلان يجوز بها مع وصلها بالركن كان اولى (فان قيل) هذا انما يستقيم ان لو امكن اعتبار المتأخرة تقديرا كالمتقدمة والامر بخلافه لان النية متى تقدمت وصحت بوضوعها عزما في المستقبل بقيت كذلك واقترنت بكل جزء لان نيته انتظمت اجزاء الوقت ولو نوى صوم البعض لم يصح فمتى تأخرت سارت كما نوى صوم بعض اليوم اذ هي لا تعمل في الماضي بوجه ما (قلنا) لا حاجة الى القول ببقائه حكما لانه قام دليل سقوط الامتداد حقيقة فلئن ساغ لاحد ان يحكم بالاقتران بكل جزء منه حكما مع انعدامه حقيقة جاز لآخر ايضا ان يجعل الاقتران بجزء منه حقيقة كالاقتران بالكل لانه من حيث اتصافه بكونه صوما جملة الامساكات في اليوم شيء واحد فكان الاقتران منه بجزء منه حقيقة اقترانا بالكل حكما كذا في اشارات الاسرار ثم شرع الشيخ في بيان المساواة بينهما فقال * ولهذا اي ولما اخر من النية رجحان على النية المتقدمة في الوجود عند الفعل اي من حيث انها موجودة عند الفعل حقيقة بخلاف المتقدمة * وهو اي الوجود عند الفعل * حد حقيقة الاصل الاصل ان تكون النية مقترنة بالعمل فاذا اقترنت به حقيقة كان هذا حقيقة الاصل والاقتران به تقديرا ليس من حقيقته فكان حد حقيقة الاصل ان يكون الاقتران حقيقة لا تقديرا وحاصل المعنى ان الاصل في العبادات ان تكون النية مقترنة بها وهو موجود ههنا في المتأخرة دون المتقدمة * ونقصان القصور اي وله نقصان من حيث انه قاصر عن الجملة لانه لم يوجد في اوله ولكن ماقصر عنه العدم قليل بالنسبة الى ما وجد فيه العزيمة * يحتمل العفو لان القليل محل العفو كالنجاسة القليلة والانكشاف القليل في حق الصلوة وابتلاع ما دون الحمصة مما بين الاسنان في حق الصوم وغير ذلك فاستويا من حيث ان لكل واحد منهما كمالا ونقصانا فالكمال في المتقدمة الاستيعاب والنقصان فيها عدمها عند الفعل والكمال في المتأخرة الوجود عند الفعل والنقصان فيها قصورها عن الجملة حقيقة * فكانا مستويين في طريق الرخصة اي في جواز الترخص بهما بل هذا ارجح اي التأخير اولى بالترخص به لان الاستيعاب فيه موجود تقديرا ايضا الا انا نقول اقمنا النية في الاكثر مقام الكل كما ان الاستيعاب في التقدم ثابت تقديرا لا تحقيقا فصار جهة النقصان في المتأخرة معارضة لجهة الكمال في المتقدمة فسلم جهة الكمال وهي الوجود عند الفعل المتأخرة عن التعارض فصار التأخير ارجح (فان قيل) يلزم على هذا ان تكون النية من النهار افضل عندكم وليست كذلك اذ النية افضل من الليل بالاجماع (قلنا) انما كانت النية من الليل افضل لان فيها المسارعة الى الاداء والتأهب له او الاخذ بالاحتياط لا كمال في الصوم كما ان الابتكار يوم الجمعة اولى من السعي بعد النداء لما فيه من المسارعة لا لتعلق

كال الصلوة نفسها ه وكذلك المبادرة الى سائر الصلوات كذا فى الاسرار قوله (ولما صح الاقتصار) الى قوله بعد الزوال جواب عن قوله الاترى ان النية بعد نصف النهار لا يصح اى لما صح اقتصار النية على بعض الامساك وجب ان يكون لذلك البعض حكم الكل من وجه حتى يكون قران النية به كقرانها بالكل تقديرا وذلك هو الاكثر اذ له حكم الكل فى كثير من المواضع بخلاف الربع والثلث فانه وان كان لهما حكم الكل فى بعض مواضع الاحتياط الا ان ذلك على خلاف الدليل لانه لو اعطى للربع حكم الكل لكانت الثلاثة الارباع التى تقابله مثلث اولى فاما ما زاد على النصف فغلب على ما يقابله وقرب الى الكل فكان الحكم بكليته على وفاق الدليل ه خلفا عن الكل من كل وجه وهو الامساك من اول النهار الى اخره وهذا كالمثل من وجه وهو القيمة جعل خلفا عن المثل من كل وجه اذا انقطع المثل فى ضمان العدوان * وهو ان يشترط الوجود فى الاكثر الضمير راجع الى المصير الى ماله حكم الكل ان يشترط وجود النية فى الاكثر لان الاقل الذى لم يصادفه النية فى مقابلة الاكثر الذى صادفته فى حكم العدم * ولا ضرورة فى ترك هذا الكل الثابت تقديرا يعنى انما وجب ترك اعتبار الكل الحقيقى للضرورة التى ذكرناها ولا ضرورة فى ترك هذا الكل التقديرى واعتبار مادونه فلهذا لم يجز الصوم بالنية بعد الزوال * ولا يقال قد يتحقق الضرورة ايضا فى حق الذى اقام او افاق بعد الزوال والذى بلغ او اسلم فى الليل ولم يعلم بالبلوغ او وجوب الصوم الا بعد الزوال * لانا انما اعتبرنا الضرورة فى ترك اعتبار الكل لوجود خلفه وهو الاكثر وههنا قد فات الاكثر وبفواته فات الصوم لان الاقل الذى صادفته النية فى مقابلة الاكثر الذى لم تصادفه النية فى حكم العدم فكان وجود الضرورة ههنا كوجودها بعد الغروب فلا يعبأ بها قوله (ورجحنا الكثير على القليل) جواب عن قوله ووجب ترجيح الفساد احتياطا وذلك لان الكثير باعتبار ذاته راجح على القليل فالكثرة وان كانت من الاوصاف كالصحة والفساد الا ان هذا الوصف يثبت للشئ باعتبار ازدياد فى اجزاء ذاته فكانت الكثرة وصفا راجعا الى الذات بخلاف الصحة والفساد لانهما من الاوصاف المحضة التى لا تعلق لها بالوجود فانهما يطرآن بعد الوجود فكان الترجيح بالكثرة راجعا الى الذات وبالصحة والفساد راجعا الى الحال فكان الاول اولى لان الذات اصل والحال تبع * وعبارة الشيخ فى شرح التقويم ولما وجدت النية فى الاكثر فقد وجد بعض العبادة وعدم البعض فالشافعى رجح جانب العدم على جانب الوجود احتياطا لامر العبادة ونحن رجحنا الوجود على المعدوم باعتبار الكثرة وهو اولى لانه ترجيح بمعنى راجع الى الذات وما قاله الشافعى رحمه الله راجع الى العدم وهو ليس بشئ فلا يصلح مرجحا قوله (ولان صيانة الوقت) يجوز ان يكون عطفا على الدليل المتقدم من حيث المعنى * ويجوز ان يكون عطفا على قوله لانه فى الوجود راجح يعنى ورجحنا الكثير الموجود فيه النية على القليل الذى لم يوجد النية فيه لان الكثير فى الوجود اى فى وجوده وذاته راجح ولان صيانة الوقت الذى لا ندرك له اصلا على العباد واجب لانه تعالى فرض عليهم الاداء فى هذا الوقت وبفواته يفوت

وروى ذلك عنهما ولما صح الاقتصار على البعض للضرورة وجب المصير الى ماله حكم الكل من وجه خلفا عن الكل من كل وجه وهو ان يشترط الوجود فى الاكثر لان الاقل فى مقابلته فى حكم العدم ولا ضرورة فى ترك هذا الكل تقديرا فلم نجوزه بعد الزوال ورجحنا الكثير على القليل لانه فى الوجود راجح وبطل الترجيح على ما قلنا بصفة العبادة لانه حال بعد الوجود والكثرة والقلة من باب الوجود والوجود قبل الحال فوجب الترجيح به على ما يأتى بيانه فى باب الترجيح ان شاء الله ولان صيانة الوقت الذى لا ادرك له اصلا على العباد واجب وهو معنى قول مشايخنا

الاداء لا الى خلف فى حق فضيلة الوقت فوجب صيانته احترازا عن الفوات واليه اشار النبى عليه السلام بقوله * من فاته صوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر * ولا وجه الى الصيانة فى حق اصحاب الاعذار المذكورين الا بتجويز هذا الصوم بالنية الموجودة قبل انتصاف النهار فوجب القول به اذ التجويز مع خلل تمكن فيه اقرب الى قضاء حق العبادة من التفويت (فان قيل) لا يجوز تغيير الشرط و اسقاطه لفوت الفضيلة كمن عليه الفجر لو خاف فوت الجمعة لا يسقط عنه الترتيب و كذا لا يجوز التيمم فى الجمعة وسائر الصلوات عند خوف فوت الجمعة والجماعة و كذا لا يجوز عند خوف فوت الوقت لان الفائت هو الفضيلة و جاز فى صلوة العيد و الجنازة لان الفائت اصل العبادة و ههنا الفائت الفضيلة فلا يجوز تغيير الشرط و اسقاطه لفواتها (قلنا) نحن لا نقول باسقاط الشرط و تغييره لاستدراك الفضيلة ولكن نقول ينبغى ان تكون النية مشروعة على وجه لا يؤدى الى فوات هذه الفضيلة لحاجة الناس الى استدراكها كما كانت مشروعة على وجه لا يؤدى الى فوات اصل الصوم اذ الحاجة تدفع ما امكن * و انما لا يجوز التيمم عند خوف فوت الجمعة والجماعة و الوقت لانه لا يمكن استدراك هذه الفضائل الا بفوت فضيلة اخرى وهى اداء الصلوة بالوضوء لانه افضل من ادائها بالتيمم فلا يجوز استدراك فضيلة بتفويت فضيلة اخرى * وكذا لا يسقط الترتيب لفوت الجمعة لان الوقت وقت الفائتة بشهادة الرسول عليه السلام و انما وقت الجمعة بعد قضائها فلا يجوز اداؤها قبل الوقت * و فى قوله لا ادراك له اصلا اشارة الى الجواب عن صوم القضاء و نحوه حيث لا يجوز بنية من النهار لانا انما جوزناه فى رمضان على خلاف الاصل لصيانة فضيلة الوقت الذى لا يدرك بالفوات اصلا على ما نطق به النص ولا حاجة فى القضاء الى صيانة الوقت لان كل الاوقات فيه سواء فبقى على الاصل قوله (ان اداء العبادة فى وقتها مع النقصان اولى) اى من القضاء لانه اقرب الى صيانة حق العبادة من التفويت كاداء العصر وقت الاحمرار اولى من قضائها بعد الغروب قوله (فصار هذا الترجيح متعارضا) اى صار ترجيح الكثير على القليل لصحة التأخير متعارضا لان ما يوجب ترجيحه معنيان * احدهما اقتران النية بركن العمل وهذا يقتضى ان يكون التأخير اولى من التقديم وان تجب الكفارة اذا افطر * والثانى صيانة الوقت و هذا يوجب ان يكون التأخير دون التقديم وان لا تجب الكفارة بالفطر لتمكن خلل فيه وهذه الكفارة تسقط بالشبهة فهذا معنى كونه متعارضا * وقيل معناه ان ترجيحنا الكثير فى صورة التأخير بكون العبادة مؤداة فى الوقت يعارضه ترجيح الشافعى وهو ان الجزء الاول من النهار عرى عن النية فيحكم بالفساد احتياطا لان كل واحد من الترجيحين راجع الى حال العبادة بخلاف الترجيح الاول لانه راجع الى الذات فلم يعارضه ترجيح الشافعى هو راجع الى الحال ولهذا دل على وجوب الكفارة اذا افطر بخلاف الترجيح الثانى لانه ضعف بالمعارض فصار له شبهة عدم وجود الصوم فلا يجب الكفارة قوله (ويروى ذلك عن ابى حنيفة رحمه الله) ذكر فى المبسوط اذا اصبح غير ناو للصوم ثم نوى قبل الزوال ثم اكل فلا كفارة عليه الا فى رواية عن ابى يوسف رحمه الله انه يلزمه الكفارة لان شروعه فى الصوم قد صح

ان اداء العبادة فى وقتها مع النقصان اولى فصار هذا الترجيح متعارضا وهذا الوجه يوجب ان لا كفارة فيه ويروى ذلك عن ابى حنيفة رحمه الله

فيتكامل جنايته بالفطر كالو كان نوى بالليل* وجه قول ابى حنيفة و محمد رحمهما الله ان ظاهر قوله عليه السلام *لا صيام لمن لم يعزم الصيام من الليل* ينفي كونه صائما بهذه النية والحديث وان ترك العمل بظاهره يبقى شبهة في درء ما يندرء بالشبهات كمن وطئ جارية ابنه مع العلم بالحرمة لا يلزمه الحد لظاهر قوله عليه السلام* انت ومالك لابيك *وما ذكرهنا موافق للمنظومة* وذكر الشيخ ابو المعين رحمه الله في طريقته لا فرق في وجوب الكفارة بين ما اذا نوى من الليل وبين ما اذا نوى من النهار في ظاهر الرواية وفي النوادر قال لا يلزمه الكفارة فيما اذا نوى من النهار والصحيح ما ذكر في ظاهر الرواية (فان قيل) لا نظير لما اخترتم من جواز تأخير النية في الشرع فلا يجوز العمل به فاما الجواز التقديم فنظائره جمة كتقديم نية الصلوة عليها وتقديم نية الزكوة على الاداء وغيرهما (قلنا) نحن ما جعلنا النية المتأخرة متقدمة ولكن جعلنا الامساكات موقوفة على النية فبعد وجودها ينقلب صوما شرعيا* وتوقف الامر على ما يوجد بعده موجود في الحسيات والشرعيات فان الرمي حكمه موقوف على الاصابة وتصرفات الفضولي موقوفة على الاجازة والتعليقات موقوفة على الشرط وكذا الظهر المؤدى يوم الجمعة حكمه موقوف على وجود السعي الى الجمعة وعدمه وكذا الوقتية المؤداة مع تذكر الفائتة حكمها موقوف عند ابى حنيفة على ما عرف فكان توقف الامساكات على وجود النية في الاكثر طريقا مسلوكا قوله (ولم تقل بالاستناد) جواب عما قاله الشافعي ان النية المعترضة لا تؤثر في الماضي بوجه فقال انما يلزم هذا على من قال بصحة هذا الصوم بطريق الاستناد كما اختاره بعض مشايخنا اعتبارا بحكم البيع بشرط الخيار فانه يثبت بطريق الاستناد ولكن هذا لا يصح لان الاستناد يظهر اثره في الموجود لا في المعدوم فانه لو كان الخيار للمشتري وحدثت زيادة في مدة الخيار في يد البايع وهلكت ثم اجيز البيع حتى استند حكمه الى اول المدة لا يظهر اثر الاستناد في ذلك الهالك حتى لا يسقط بمقابلته شئ من الثمن وههنا ما تقدم على النية قد عدم فلا يمكن الحكم بصحته بطريق استناد النية اليه وهو معنى ما قال الشافعي رحمه الله النية المعترضة لا تؤثر في الماضي بل الصحيح ما ذهبنا اليه من اقامة الاكثر مقام الكل ولا يرد عليه ما قال الشافعي قوله (ولا بفساد الجزء الاول) رد لقوله اول اجزاء الفعل مفتقر الى العزيمة فيفسد بعدم العزيمة ومن فساده يلزم فساد الباقي فقال نحن لا نقول بفساد الجزء الاول مع احتمال طريق صحته وذلك بان يجعل الامساك في اول النهار موقوفا على وجود النية الى وقت يمكن صون العبادة عن الفوات فان حصلت النية في ذلك الوقت كان كحصولها في الجميع ويتبين ان الفعل في اول الوقت كان عبادة لما بينا ان الامساكات في كونها صوما شئ واحد لا يتجزى فاقتران النية بجزء منها كان اقترانا بجميعها ضرورة عدم التجزء * وان لم يتصل النية بشئ من اجزاء الامساك حتى مضى الوقت الذي امكن الاستدراك تبين انه لم يكن صوما * فظهر بما ذكرنا ان كل جزء من اجزاء العبادة مقترن بالنية تقديرا كما في النية المتقدمة وان القول بفساد الجزء الاول فاسد لانتفاء دليل الفساد وهو انعدام النية قوله (والامساك في اول النهار قربة) الى آخره يجوز ان يكون

ولم نقل بالاستناد ولا بفساد الجزء الاول مع احتمال طريق الصحة والامساك في اول النهار قربة مع قصور معنى الطاعة فيه لانه لا مشقة في الامساك في اول النهار فصار اثبات العزيمة فيه تقديرا لا تحقيقا وفاء لحقه وتوفير الحظه

بيان احتمال طريق المجاز يجوز ان يكون ابتداء كلام وبيانه ان المعتاد في الاكل هو الغداء والعشاء فاما ما وراءهما فمن السرف والشره ولهذا وعد الله تعالى في الآخرة الغداء والعشاء فقال ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا والصوم عبادة فيكون تركا للمعتاد ليحصل معنى المشقة لانها مشروعة على خلاف هوى النفس وليس فيه ترك العشاء بل تأخيره الى الغروب فكان معناه تأخير العشاء وترك الغداء المعتاد وهو عند الضحوة واما ما قبل ذلك من الترك فخارج على العادة ولا مشقة فيها فخرج مخرج العادة فكان ابتداء الركن من الضحوة من حيث المعنى الا ان الامساك فيها لا يصلح للركنية الا بما تقدم عليه من الامساك المعتاد فكان هو واجب التحصيل ضرورة صيرورة هذا الامساك ركنا فكان هذا اصلا وما تقدم عليه تبعا له ومعنى النية القصد الى ترك الغداء لله تعالى فاذا نوى في هذا الوقت فقد تحقق في النية وكانت مقترنة حقيقة باول العادة معنى وهو اصل فيستتبع تبعه فيما يثبت فيه كالام يستتبع ولدها في الاسلام والعتاق والرق والاستيلاد والتدبير وكالامير والمولى يستتبع العسكر والعبد في نية الاقامة فينسحب النية فيما تقدم تقديرا وان لم يثبت تحقيقا وكان اثبات النية فيه تقديرا لا تحقيقا وفاء لحقه وتوفيرا لحظه واذا وجدت النية المناسبة له لا يجب الحكم بفساده والله اعلم * ثم هذا الحكم وهو جواز الصوم بنية من النهار ثابت في حق الصحيح المقيم بلا خلاف بين اصحابنا فاما المريض او المسافر فكالصحيح المقيم عندنا وعند زفر لا يجوز لهما الصوم الا بنية من الليل كذا في المبسوط * وذكر في فتاوى القاضي الامام فخر الدين وغيره مريض او مسافر لم ينو الصوم من الليل في شهر رمضان ثم نوى بعد طلوع الفجر قال ابو يوسف يجزيهما وبه اخذ الحسن رحمهما الله هذا يشير الى ان عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لا يجزيهما * وجه عدم الجواز ان الاداء غير مستحق عليهما في هذا الوقت فلا يتعين عليهما الا بنية من الليل كالقضاء * ووجه الجواز ان الوجوب ثابت في حقهما كما في حق الصحيح المقيم الا ان لهما الترخص بالفطر فاذا لم يترخصا صحت منهما النية قبل انتصاف النهار كما يصح من المقيم وكالنفل قوله (وعلى هذا الاصل) وهو ان وقت الصوم معيار قلنا النفل مقدر بكل اليوم لان الوقت لما كان معيارا لهذه العبادة فلا بد من ان يملئ المعيار ليوجد ولا بد من ان يكون الصائم اهلا للصوم من اوله الى آخره ليتحقق منه الصوم الشرعي * فيفسد بوجود المنافي في اوله من كفر او حيض او نحوهما حتى اذا اسلم الكافر او طهرت الحائض بعض الفجر واراد ان يتنفل بصوم ذلك اليوم ليس له ذلك وكذا لا يتأدى بالنية بعد انتصاف النهار * وقال الشافعي رحمه الله انه ليس بمقدر شرعا بل يصير صائما من حين نوى لان النبي عليه السلام قال اني اذا لصائم وهي كلمة تنبئ عن الاخبار للحال * ولان مبنى التطوع على النشاط فيتأدى بقدر ما يؤديه الا ترى ان صلوة النفل تجوز قاعدا وراكبا مع القدرة على القيام والنزول وكذا الصدقة النافلة ليست بمقدرة وان كانت الواجبة مقدرة ولهذا يجوز عنده بنية بعد الزوال في قول وكذا مع المنافي في اوله كالكفر والحيض في قول ولكن بشرط عدم الاكل في اول النهار لان ركنه امساك يخالف هوى النفس ولا يحصل

وعلى هذا الاصل قلنا ان صوم النفل مقدر بكل اليوم حتى فسد بوجود المنافي في اوله ولم يتأد الا من اوله ولم يتأد بالنية في الآخر لان الصوم عرف قربة بمعياره ولم يعرف معياره الا بيوم كامل فلم يجز شرع العبادة واما الامساك في اول يوم النحر فلم يشرع صوما ولكن ليكون ابتداء التناول من القرابين كراهية للاضياف ان يتناولوا من غير طعام الضيافة قبل طعامها

ذلك مع الاكل فى اول النهار بخلاف عدم النية او الاهلية فانه لايجعل الامساك موافقا للعادة على ان الاكل فى اول النهار لايمنع عن صحة الصوم فى باقيه عند بعضهم ايضا منهم ابوزيد القاشانى وقد يوجد فى الشرع امساك بعض اليوم قربة كما فى يوم الاضحى فيجوز ان يكون قربة فى غيره من الايام ايضا * ولنا ماذكرنا ان الصوم لايعرف قربة الا بمعيار شرعى ولم يعرف معياره فى الشرع الا يوم كامل فالذى يخترعه العبد من قبل نفسه لايصلح معيارا له اذلا مدخل للرأى فى معرفة المقادير الشرعية واذا كان كذلك لايتأدى بالنية بعد الزوال كالفرض لفوات اكثر الركن بلانية والدليل عليه ان من نذر ان يصوم بعد الزوال فى يوم لم يأكل فيه لم يصح بالاجماع ولو كان الامساك فى بعض اليوم صوما لصح النذر بالصدقة وان قلت لان النذر ايجاب المشروع وحقيقة المعنى فيه ان النفل تبع للفرض فيكون مقدرا بتقديره فى الجملة كنافلة الصلوة مقدرة بركعتين لانه ادنى مقادير الفرض ويجوز قاعدا او راكبا لان الفرض يجوز بتلك الهيئة عند العذر وكذا الصدقة بالقليل قد تقع عن الفرض حتى لو وجبت عليه زكوة فأدى دانقا سقط عنه الواجب بقدره فى احكام الدنيا والاخرة وههنا الامساك فى بعض اليوم قصدا لايقع عن الفرض بحال فلا يجوز ان يقدر النفل به * ولاتمسك له فى الحديث فان قوله عليه السلام *انى اذا لصائم* اخبار عن حالة العزم فعبر بلسانه بما خطر بقلبه وكان فيه بيان جواز العزم دون تغيير المعيار الشرعى وكان قوله لصائم منصرفا الى الصوم المعهود فى الشرع ولا فى ماذكر من قوله مبنى التطوع على النشاط لانه لااثر للنشاط فى التقدير اصلا فانه لو اراد ان يصلى ركعة اويكتفى بسجدة واحدة فى كل ركعة اوتقدم السجود على الركوع او اراد ان يصوم اول النهار دون اخره بان نوى ان يصوم الى العصر ليس له ذلك بالاجماع وانما اثر نشاطه فى انه مخير فى فعله فان شاء فعل المشروع المقدر الشرعى فيثاب عليه وان شاء تركه من غير توجه عقاب عليه لافى تغيير التقدير الشرعى * واما الامساك فى اول يوم النحر فليس بصوم ولهذا لم يشترط فيه النية وانما ندب اليه فى حق اهل الامصار ليكون ابتداء التناول من ضيافة الله تعالى ولهذا لم يثبت هذا الحكم فى حق اهل السواد لان لهم حق التضحية بعد طلوع الفجر وليس لاهل الامصار ان يضحوا الا بعد الصلوة قوله (ومن هذا الجنس) اى من جنس ماصار الوقت متعينا له كشهر رمضان للصوم المشروع فيه الصوم المنذور فى وقت بعينه اى وقت معين مثل ان يقول لله على ان اصوم رجب او يوم الخميس واحترز به عن النذر المطلق مثل ان يقول نذرت ان اصوم يوما او شهرا او سنة * لما انقلب صوم الوقت وهو النفل لانه هو الاصل فى غير رمضان وسائر الصيامات بمنزلة العوارض ولهذا يشترط فيها التعيين والتبييت * واجبا اى بالنذر * لم يبق نفلا لان الصوم المشروع فى وقت لايقبل وصفين متضادين اى متنافيين او متغايرين وهما كونهما نفلا وواجبا لان النفل مالايستحق العبد العقوبة بتركه والواجب مايستحقها بتركه فاذا ثبت الوجوب بالنذر انتفى النفل ضرورة * فصار

ومن هذا الجنس الصوم المنذور فى وقت بعينه لما انقلب بالنذر صوم الوقت واجبا لم يبق نفلا لانه واحد لايقبل وصفين متضادين فصار واحدا من هذا الوجه فاصيب بمطلق الاسم ومع الخطاء فى الوصف وتوقف مطلق الامساك فيه على صوم الوقت وهو المنذور لكنه اذا صامه عن كفارة او قضاء ماعليه صح عما نوى لان التعيين حصل بولاية الناذر وولايته لاتعدوه فصح التعيين فيما يرجع الى حقه وهو ان لايبقى النفل مشروعا فاما فيما يرجع الى حق صاحب الشرع وهو ان لايبقى الوقت محتملا لحقه فلا فاعتبر فى احتمال ذلك العارض بما لو لم ينذر

اى الصوم المشروع فى هذا الوقت * واحدا من هذا الوجه اى من حيث انه لم يحتمل صفة النفلية وان بقى محتملا لصفة القضاء والكفارة * فاصيب بمطلق الاسم اى يقع عن المنذور بالنية المطلقة * ومع الخطاء فى الوصف اى بنية النفل كصوم رمضان * لكنه اذا سامه اى صوم الوقت او صام الوقت على طريق الاتساع عن واجب اخر صح عما نوى لان التعين اى تعيين الناذر الوقت للصوم المنذور حصل بولايته فلا يعدوه * حقه اى لحق صاحب الشرع * فاعتبر اى هذا الوقت * فى احتمال ذلك العارض وهو ما يرجع الى صاحب الشرع * بما لو لم ينذر اى بعدم النذر * او المعنى فاعتبر النذر او التعين فى حق ابطال احتمال الوقت ذلك العارض وهو القضاء والكفارة بما لو لم ينذر اى بالعدم * يعنى كان الموجب الاصلى فى هذا اليوم هو النفل حقا للعبد وصوم القضاء والكفارة كان محتمله فاذا نذر فقد تصرف فيما هو حقه بالايجاب لا فيما هو حق الشرع وهو احتمال الوقت لصوم القضاء والكفارة اذ لو ظهر اثره فى ذلك صار العبد مبدلا للمشروع الذى ليس بحقه من قبل نفسه وذلك لا يصح كمن سلم وعليه سجدتا السهو يريد به قطع الصلوة لا يعمل ارادته فيه لانه تبديل للمشروع فكذا هذا * واعلم ان ايراد هذا القسم فى هذا النوع مشكل لان هذا النوع فى بيان ما جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه وفى هذا القسم الوقت معيار ولكنه ليس بسبب اذ السبب فيه النذر على ما عرف فكان ايراده فى القسم الذى يليه اولى وانما اورده فى هذا النوع لان شبهه بصوم رمضان اقوى من شبهه بصوم الكفارة لان الوقت فيه معيار وشرط للاداء وفى القسم الثالث الوقت معيار لاغير فلهذا اورده ههنا قوله (واما الوقت الذى جعل معيارا لا سببا وهو القسم الثالث من اقسام الموقتة * فالشيخ ذكر هذا القسم فى اقسام الموقتة وغيره من المشايخ ذكره فى المطلقة وذلك لان له شبها بهما جميعا فشبهه بالموقتة انه تعلق بوقت مقدر له وهو النهار لا بمطلق الوقت كالزكوة حتى لو اداه ليلا لم يعتبر بخلاف الزكوة وشبهه بالمطلقة انه لم يتعلق بوقت متعين يفوت الاداء بفوته كما يفوت بفوات شهر رمضان بل متى اداه يكون مؤديا لا قاضيا فاختار الشيخ جانب كونه موقتا واختار غيره جانب كونه مطلقا * والوقت فيها اى فيما ذكرنا من الصيامات معيار ولهذا لا يتحقق قضاء صومين فى يوم واحد واداء كفارتين بالصوم فى شهرين * لا سبب فان سبب الكفارات ما يضاف اليه من ظهار او قتل او يمين ونحوها وسبب القضاء التفويت او الفوات او ما هو سبب الاداء وسبب النذر المطلق اى المنذور المطلق النذر * ومن حكمها اى من حكم هذه الصيامات انها من حيث جعلت قربة لا تستغنى عن النية وتكفى فى اكثر الامساك كما صوم رمضان والنذر المعين والتطوع ومن حيث انها غير متعينة فى هذا الوقت بل هى من محتملاته لا يكون توقف الامساك فى هذه الصيامات الا على صوم الوقت وهو النفل اذ هو الموضوع الاصلى فى غير رمضان * فاما على الواجب فلا اى فاما التوقف على الواجب وهو القضاء والكفارات فلا يكون لان الواجب محتمل الوقت وانما يكون التوقف على الموضوعات الاصلية كما فى قولك رأيت اسدا

واما الوقت الذى جعل معيارا لا سببا فمثل الكفارات الموقتة باوقات غير متعينة وكقضاء رمضان والنذر المطلق والوقت فيها معيار لا سبب ومن حكمها انها من حيث جعلت قربة لا تستغنى عن النية وذلك فى اكثر الامساك ومن حيث انها غير متعينة لا يتوقف الامساك فيها الا لصوم الوقت وهو النفل فاما على الواجب فلا لانه محتمل الوقت وانما التوقف على الموضوعات الاصلية فاما على المحتمل فلا فلهذا كانت النية من اوله شرطا ليقع الامساك من اوله من العارض الذى يحتمله الوقت فاما اذا توقف على وجه فلا يحتمل الانتقال الى غيره ومن حكمه انه لا فوات له ما لم يكن الوقت متعينا

يتوقف صحته وصدقه على رؤية الهيكل المعلوم لا على رؤية انسان شجاع لان الاول موضع اللفظ والثاني محتمله وهذا لان التوقف انما ثبت ضرورة استدراك فضيلة صوم الوقت التي لا يدرك اصلا والضرورة فيما هو الموضوع الاصلي للوقت لا فيما هو محتمله فاذا كان الوقت معينا لفرض كرمضان كان الوقف عليه فنفذ عليه وان كان غير رمضان فالاصل فيه النفل فلا ينفذ على غيره فلهذا كانت النية شرطا من اوله ليقع الامساك من اوله من محتمل الوقت فاذا نوى من الليل صوم القضاء ينعقد الامساك من اول النهار لمحتمل الوقت فيجوز واما اذا انعقد الامساك لموضوع الوقت وهو النفل لا يمكن صرفه الى محتمل الوقت * وهذا في الحقيقة جواب عن كلام الخصم فانه جمع بين صوم رمضان وصوم القضاء في عدم جواز التأخير ففرق الشيخ بينهما بما ذكره ومن حكمه انه لا فوات له ذكر الشيخ في شرح التقويم ومن حكمه انه لا يتعين عليه وجوب الاداء وحكي عن ابي الحسن الكرخي ان عند ابي يوسف رحمه الله يتضيق كالحج والصحيح ما ذكرنا والله اعلم قوله (واما النوع الرابع من الموقتة فهو المشكل) اي الذي لا يعلم ان وقته متوسع ام متضيق * منه اي من الموقتة على تأويل المذكور * وهو حج الاسلام اسناد الاشكال الى الحج مجاز اذ الاشكال في وقته لا في نفسه * وبيان الاشكال من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة واحدة وهو ان الحج عبادة تتأدى باركان معلومة ولا يستغرق الاداء جميع الوقت فمن هذا الوجه يشبه وقت الصلوة ومن حيث انه لا يتصور في سنة واحدة الا اداء حجة واحدة يشبه وقت الصوم * والثاني بالنسبة الى سني العمر فان الحج فرض العمر ووقته اشهر الحج وهي من السنة الاولى يتعين على وجه لا يفضل عن الاداء وباعتبار اشهر الحج من السنين التي يأتي يفضل الوقت عن الاداء وذلك محتمل في نفسه فكان مشتبها كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله * والى الوجه الثاني اشار الشيخ في الكتاب وكذا في شرح التقويم فقال ووقت الحج وقت عين جعل ظرفا لاداء الحج ومعنى اشكاله انه اذا اخر الحج عن هذا الوقت المعلوم له ظرفا في هذه السنة وقع الشك والاشكال في ادائه فانه ان عاش ادى وان مات تحقق الفوات فسميناه مشكلا وهكذا في التقويم ايضا وهو الصحيح قوله (واشهر الحج في كل عام) الى اخره يعني لا يدرى اوقته متوسع في الحقيقة في حق كل من وجب عليه ام متضيق فان عاش سنين كان اشهر الحج من كل عام صالحا لادائه بمنزلة اخر الوقت في الصلوة وكان الوقت في حقه متوسعا وان لم يعش كان اشهر الحج من العام الاول متعينا لادائه وكان الوقت متضيقا كما بينا * ولا خلاف في الوصف الاول وهو ان كل عام صالح لادائه حتى اذا اخر عن العام الاول واداه في عام اخر كان مؤديا لا قاضيا بالاتفاق لكون ذلك عاما من عمره * فاما الوصف الثاني وهو تعيين اشهر الحج من العام الاول للاداء * فهو صحيح اي ثابت مع الوصف الاول عند ابي يوسف رحمه الله يعني اشهر الحج من العام الاول متعين للاداء في الحال كوقت الصلوة للصلوة من غير نظر الى انه يعيش الى القابل ام لا فيأثم بتأخيره عنه كما في الصلوة الا انه اذا اداه في العام الثاني كان مؤديا لا قاضيا بخلاف الصلوة قوله

واما النوع الرابع من الموقتة فهو المشكل منه وهو حج الاسلام ومعنى قولنا انه مشكل ان وقته العمر واشهر الحج في كل عام صالح لادائه ام اشهر الحج من العام الاول وقت متعين لادائه ولا خلاف في الوصف الاول حتى اذا اخر عن العام الاول كان مؤديا فاما الوصف الثاني فهو صحيح عند ابي يوسف في الحال واشهر الحج في هذا العام الذي لحقه الخطاب به بمنزلة وقت الصلوة فاذا ادرك العام الثاني صار ذلك بمنزلة العام الاول لا يصير كذلك الا بشرط الادراك وقال

وقال محمد رحمه الله موسعاً يسع تأخيره عن العام الأول وقال الكرخي وجماعة من مشايخنا

(بمنزلة يوم ادركه في حق قضاء رمضان) يعني من وجب عليه قضاء رمضان اذا ادرك يوما من ايام اخر لا يتعين عليه وجوب القضاء في هذا اليوم حتى لو اخر عنه لا يأثم لان وقت القضاء جميع العمر فكذلك ههنا * وانما خص هذا النظير دون اول اجزاء الوقت في الصلوة مع انه مثله لانه اشبه بوقت الحج من وقت الصلوة فان وقت اداء الصوم ينقطع باقبال الليل الى الغد كما ان وقت اداء الحج ينقطع بانقضاء اشهر الحج من هذا العام الى اشهر الحج من العام القابل بخلاف وقت الصلوة لانه لم يتخلل من اجزائه ما يمنع جواز الاداء قوله (وانما يعرف) اى حقيقة الخلاف في تعين الاشهر من العام الاول للاداء بمعرفة كيفية وجوب الحج فقال ابو يوسف رحمه الله وجوبه بطريق التضييق فيلزم منه تعين الاشهر من العام الاول وقال محمد رحمه الله وجوبه بطريق التوسع فيلزم منه جواز التأخير عن العام الاول وعدم تعينه للاداء (فان قيل) لما ثبت ان وقته متضيق عند ابي يوسف لم يبق مشكلا كوقت الصوم ولما ثبت انه متوسع عند محمد زال الاشكال عنه ايضا كوقت الصلوة (قلنا) انما حكم ابو يوسف بالتضييق على سبيل الاحتياط حتى لا يؤدي الى تفويت العبادة لا من حيث انه انقطع جهة التوسع بالكلية الا ترى انه لو ادرك العام الثاني جاز اداؤه فيه وانما قال محمد بالتوسع نظرا الى ظاهر الحال لانه لا يحتمل التضيق عنده الا ترى انه لو مات قبل ادراك الاشهر من العام الثاني كان الاشهر من العام الاول متعينا للاداء عنده فثبت ان الاشكال لم يزل بما قالاه قوله (مثل وجوب الزكوة) جمع الشيخ بين ما وجب بايجاب الله تعالى وبين ما وجب بايجاب العبد فالزكوة وصدقة الفطر والعشر نظير الاول والنذر بالصدقة المطلقة اى غير المقيدة بوقت نظير الثاني * فاما تعين الوقت فلا اى اما ان يكون تعيين الوقت مختلفا فيه ابتداء فلا * يعني مسئلة الحج مبنية على ان في الامر المطلق اول اوقات الامكان متعين للاداء عند ابي يوسف خلافا لمحمد لان الخلاف فيها ابتدائي قوله (فاما مسئلة الحج فمسئلة مبتدأة) اى غير بنائية فعند ابي يوسف هو واجب على الفور حتى يأثم بنفس التأخير رواه عنه بشر والمعلى وهكذا ذكره ابن شجاع عن ابي حنيفة رحمهم الله قال سئل عمن له مال ايحج به ام يتزوج قال بل يحج به فهذا دليل على ان الوجوب عنده على الفور وعند محمد رحمه الله يسعه التأخير بشرط ان لا يفوته بالموت * فان اخره ومات قبل ادراك السنة الثانية فهو آثم بالاتفاق اما عند ابي يوسف فظاهر واما عند محمد فلان التأخير كان بشرط عدم الفوت وقد فوت فيأثم * وعند الشافعي رحمه الله لا يأثم بالتأخير وان مات كذا في المبسوط وغيره وهذا الخلاف في التأثيم بالتأخير فاما الوجوب فثابت عند الكل حتى وجب عليه الايصاء بالاحجاج بالاجماع كما في تأخير صوم القضاء والكفارة ويجب الايصاء بالفدية وان جاز تأخيره * وذكر الغزالي رحمه الله في المستصفى ان التأخير عند الشافعي جائز في حق الشاب الصحيح دون الشيخ والمريض لان البقاء الى السنة الثانية غالب في حق الشاب الصحيح دون الشيخ والمريض * وذكر في اشارات الاسرار لابي الفضل الكرماني وقال محمد والشافعي رحمهما الله يجب موسعا يحل فيه التأخير الا اذا غلب على ظنه انه اذا اخر

ان هذا يرجع الى ان الامر المطلق عن الوقت يوجب الفور لامثل وجوب الزكوة وصدقة الفطر والعشر والنذر بالصدقة المطلقة فقال ابو يوسف على الفور وقال محمد رحمه الله على التراخي فكذلك الحج فاما تعين الوقت فلا والذي عليه عامة مشايخنا ان الامر المطلق لا يوجب الفور بلا خلاف فاما مسئلة الحج فمسئلة مبتدأة فذهب محمد رحمه الله في ذلك ان الحج فرض العمر بلا خلاف الا انه لا يتأدى في كل عام الا في وقت خاص فيكون وقته نوعا من انواع اشهر الحج في عمره واليه تعيينه كصوم القضاء وقته النهر دون الليالي والى العبد تعيينه فلا يتعين الذي يليه الا بتعيينه بطريق الاداء الا ترى انه متى اداه

 كان مؤديا ولوكان الاول متعيناً لصار بالتأخير مفوتا

يفوت ثم ذكر فى آخر كلام محمد واما اذامات قبل ان يحج فان كان الموت فجأة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امارات يشهد قلبه بانه لو اخر يفوت لم يحل له التأخير ويصير متضيقا عليه لقيام الدليل فان العمل بدليل القلب واجب عند عدم الادلة * واستدل محمد رحمه الله بان الحج فرض العمر فكان جميع العمر وقت ادآئه الا انه لا يتأدى فى كل عام الا فى وقت خاص وهو اشهر الحج فيكون وقته نوعا من انواع اشهر الحج اى فردا من افرادها لا اشهر الحج من هذا العام بعينها وما من سنة يمضى الاو يتوهم ادراك الوقت بعدها وانما يثبت العجز بعارض الموت فرجحنا الحيوة عليه لان ما كان ثابتا فالظاهر بقاؤه الى ان يظهر المزيل وفيه شك فلم يعتبر واذا كان كذلك لا يتعين الا بتعينه فعلا كصوم القضاء فانه موقت بالعمر ووقت ادآئه النهر دون الليالى كما ان وقت الحج اشهر الحج دون باقى السنة ومع هذا لا يتعين الا بتعيين العبد فعلا فكذا هذا * ولابى يوسف رحمه الله ان اشهر الحج من السنة الاولى فى حق المخاطب به اخر الوقت فيحرم التأخير عنه كما فى اخر وقت الصلوة وذلك لان الوقت فى حقه اشهر الحج من عمره لامن جميع الدهر والاشهر التى من عمره ما كان متصلا بعمره وهذه الاشهر هى المتصلة بعمره يقينا والتى لم يجئ بعد غير متصلة بعمره فلا تصير وقتا له الا بالاتصال وذلك مشكوك والانفصال فى الحال ثابت فلا يرتفع بالشك وعلى اعتبار الانفصال لا يبقى وقت له غير الوقت الحاضر فيكون التأخير عنه تفويتا كالتأخير عن اخر وقت الصلوة * يحققه ان بمضى وقت عرفة يفوت وقت الحج فى الحال ولا يرجى عوده الا بالعيش الى العام القابل وفيه شك لان العيش الى سنة ليس بارجح من الموت فلا يثبت العود بالشك ولا يرتفع حكم الفوت بخلاف الواجب المطلق عن الوقت حيث له ان يؤخره لان الفوت فيه بالموت والعمر ثابت للحال والموت محتمل فلا يرتفع الثابت بالمحتمل فاما الثابت ههنا فالفوت بمضى الوقت فلا يرتفع بالمحتمل وهو العيش الى السنة القابلة * ونظيره المفقود لا يورث عنه ماله لان ملكه ثابت فلا يزول بالشك ولا يرث عن واحد لان ملك غيره لم يكن ثابتا له فلا يثبت بالشك ايضا * وبخلاف تأخير صوم القضاء والكفارة لان الموت فى ليلة نادر فلم يعد تفويتا على ماذكر فى الكتاب * فصار حرف المسئلة ان الخصم يقول لا فوات الا بالموت فان جميع العمر وقت الاداء ويعتبر الظاهر لابقاء ما كان من القدرة ولا يبطلها بالموهوم * ونحن نقول اذا تعذر الاداء عليه بعد خروج الوقت فقد تحقق الفوات وله احتمال ان لا يكون فواتا بالادراك وفيه شك فحكمنا بالفوات للحال على احتمال ان لا يكون فواتا (فان قيل) قد ثبت ان النبى صلى الله عليه وسلم حج سنة عشر من الهجرة ونزلت فرضيته سنة ست منها فعلم ان التأخير جائز (قلنا) تأخيره عليه السلام كان لعذر وهو اشتغاله بامر الحروب وغيره * ولان التأخير انما حرم للفوت وذلك بالشك فى العيش وقد ارتفع ذلك فى حقه عليه السلام فانه كان يعلم انه يعيش الى ان يبين امر الحج الذى هو احد اركان الدين ويعلم الناس المناسك ولم يكن علم قبل عام الحج فلما ارتفع الشك فى حقه اتسع الوقت وصار كاول وقت الصلوة وهذا الدليل لم يثبت فى

والدليل عليه انه يبقى وقتا للنفل مع انه لم يشرع فى مدة واحدة الا حج واحد ولو تعين للفرض لما بقى النفل مشروعا كما فى شهر رمضان فثبت انه غير متعين الا بالاداء ومتى تعين بالاداء لم يبق النفل فيه مشروعا ولابى يوسف رحمه الله ان اشهر الحج من العام الاول متعينة للاداء فلا يحل له التأخير عنها كوقت الظهر للظهر وانما قلنا هذا لان الخطاب للاداء لحقه فى هذا الوقت وهذا واحد لا مزاحم له لان المزاحمة لا يثبت الا بادراك وقت آخر وهو مشكوك لانه لا يدركه الا بالحيوة اليه والحيوة والممات فى هذه المدة سواء فى الاحتمال فلا يثبت الادراك بالشك فيبقى هذا الوقت متعينا بلا معارضة

ويصير الساقط بطريق التعارض كالساقط بالحقيقة فيصير كوقت الظهر في التقدير بخلاف الصوم لان تأخيره عن اليوم الاول لايفوته والتعارض للحال غير قائم لان الحيوة الى اليوم الثاني غالبة والموت في ليلة واحدة بالفجاءة نادر فلا يترك الظاهر بالنادر واذا كان كذلك استوت الايام كلها كأنه ادركها جملة فخير بينها ولايتعين اولها ولا يلزم ان النفل بقي مشروعاً لانا انما اعتبرنا التعين احتياطا واحترازاً عن الفوت فظهر ذلك في حق المأثم لاغير فامان يبطل اختيار جهة التقصير والمأثم فلاو لايلزم اذاادرك العام الثاني لانا انما عينا الاول لوقوع الشك فاذا ادركه وذهب الشك صار الثاني هو المتعين وسقط الماضي لان الماضي لا يحتمل الاداء بعد مضيه وفي ادراك الثالث شك فقام الثاني مقام الاول ومن حكم هذا الاصل ان وقت الحج ظرف له لامعيار

حق غيره كذا في الاسرار* واعلم ان ماذهب اليه محمد من القول بجواز التأخير بشرط سلامة العاقبة على ماذكر في المبسوط وفي هذا الكتاب وغيرهما مشكل لان العاقبة مستورة فلا يمكن بناء الامر عليها فانه اذا سألنا سائل وقال قد وجب على حج واريد ان اؤخره الى السنة التي تأتي والعاقبة مستورة عني فهل يحل لي التأخير مع الجهل بالعاقبة ام لا فان قلنا نعم فلم يأثم بالموت الذي ليس اليه وان قلنا لايحل فهو خلاف مذهبه وان قلنا ان كان في علم الله انك تموت قبل ادراك السنة الثانية لايحل لك التأخير وان كان في علمه انك تحيي فلك التأخير فيقول اومايدريني ماذا في علم الله فأفتوا لي في حق الجاهل فلابد من الجزم بالتحليل او التحريم فيلزم منه القول بعدم الاثم و[illegible] كماهو قول الشافعي او الاثم بنفس التأخير وان لم يمت كماهو قول ابي يوسف كذا رأيت في بعض نسخ اصول الفقه * فثبت ان الصحيح من قول محمد ماذكره ابوالفضل في اشارات الاسرار كما مر بيانه قوله (ويصير الساقط بطريق التعارض كالساقط بالحقيقة) يعني قد سقط اشهر العام القابل من كونها وقت الحج في حقه لتعارض دليل الادراك وهو الحيوة ودليل عدم الادراك وهو الممات لما بينا انهما سواء في هذه المدة فصار كأنه سقط حقيقة اي صار كان اشهر الحج بعد ليس من عمره اصلا فبقي هذا الوقت الموجود بلامعارض فيصير كوقت الظهر فالتأخير عنه يكون تفويتا كتأخير الظهر عن وقته* بخلاف الصوم اي صوم القضاء والكفارة ونحوهما لان تأخيره عن اليوم الاول لايفوته لماذكر فلم يكن دليل عدم الادراك مساويا لدليل الادراك وهو معنى قوله والتعارض للحال غير قائم اي تعارض الحيوة والموت في ليلة غير قائم لان الحيوة غالبة والموت نادر فلا يسقط ادراك اليوم الثاني باحتمال الموت لان السقوط بتعارض الحيوة والموت ولم يوجد واذا لم يسقط كان مزاحما لليوم الاول فلم يثبت تعينه للاداء فجاز التأخير * وفي بعض النسخ لان التعارض للحال قائم اي تعارض اليوم الاول والثاني في الحال قائم وان وجد احتمال الموت قبل مجئ اليوم كما في الحج لان ذلك نادر فلايقابل الغالب وهو الحيوة واذا ثبت التعارض لم يتعين اليوم الاول للاداء فجاز التأخير * وقوله للحال اشارة الى ان التعارض في الحج للحال معدوم وان احتمل ان يثبت بالادراك فاما التعارض ههنا فقبل الادراك ثابت وهذا اللفظ يدل على ان مافي هذه النسخة اصح قوله (ولا يلزم ان النفل بقي مشروعا) جواب عن قوله والدليل على انه بقي وقتا للنفل* وتقريره ان التعيين انما ثبت ههنا بعارض خوف الفوت لا انه امر اصلي فيظهر التعيين اي اثره في حرمة التأخير وحصول الاثم به لا في انتفاء شرعية النفل بخلاف تعين رمضان للفرض فانه امر اصلي ثبت بتعيين الشارع فيظهر اثره في انتفاء النفل وحصول الاثم جميعا* فامان يبطل اي بهذا التعيين جهة اختيار التقصير والمأثم بالشروع في النفل فلا نعني شروعه في النفل اختيار جهة الاثم والتقصير لانه ترك الفرض وقد بقي له اختيار ذلك كماله اختيار جانب الترك اصلا فيه وفي سائر العبادات اذ لو لم يبق له اختيار ذلك لحصلت العبادة جبرا والفعل الجبري لايصلح ان يكون عبادة قوله (ومن حكم هذا الاصل) اي وقت

الحج او الوقت المشكل انه ظرف لامعيار وقوله ان وقت الحج اقامة للظهر مقام المضمر * الا ترى انه اى وقت الحج يفضل عن اداء الحج فان وقت الوقوف وهو الركن الاعظم فيه يفضل عنه وكذلك وقت الطواف والرمى وغيرهما ولوكان معيارا لا يفضل عنه كوقت الصوم عن الصوم وان الحج افعال عرفت باسمائها كالوقوف والطواف والسعى والرمى وغيرها * وصفاتها اى وهيئاتها وترتيبها مثل كيفية الطواف والرمل فيه وكيفية السعى والرمى وتقديم بعضها على بعض * لا بمعيارها اى لا مدخل للوقت فى معرفة هذه العبادة فكان ظرفا كوقت الظهر ومشابهته اوقت الصوم ليس من حيث انه مقدر للعبادة بل من حيث انه لم يشرع فيه الاحج واحد وذلك لا يوجب اشتباها فى ظرفيته فانه لو اذن فيه باداء حج اخر لكان قادرا عليه بل على امثاله من غير نقصان فى الاول كما فى وقت الصلوة فثبت انه فى ذاته ظرف لا معيار واذا ثبت انه ظرف لا يدفع غيره من جنسه كوقت الظهر * قال القاضى الامام ابو زيد رحمه الله العبادة متى اعلمت بافعال معلومة بنفسها صارت متقدرة بتلك الافعال لا بالوقت واذا لم يتقدر بالوقت لا يصير الوقت معيارا لذلك الفعل فلا يصير مستغرقا به فلا يقتضى تعينه محلا لذلك الفعل نفى غيره لان الحال بمحل انما ينفى غيره اذا استغرقه كالصوم لما قدر بالوقت استغرقه ونفى غيره والانتفاء بسبب الفرض ليس بنص الكتاب فانه ليس فيه نص على دفع غيره صريحا بل بحكم ضيق الوقت وذلك باستغراق الحال للمحل كله ولا استغراق الا اذا قدرت العبادة بالوقت والحج لم يقدر بالوقت فانه اذا فسر من قدره قيل انه احرام ووقوف وطواف كالصلوة قيام وقراءة وركوع وسجود فلا يستغرق الوقت فلا ينفى غيره والامر بالتعجيل لا ينافى ماقلناه كالامر بتعجيل الصلوة فى آخر الوقت لا ينفى غيره قوله (ولهذا) اى ولان وقت الحج ظرف لا معيار قلنا اذا نوى التطوع من عليه حجة الاسلام يصح ويقع عما نوى وقال الشافعى رحمه الله تلغو نية النفل ويقع عن حجة الاسلام لانه لما عظم امر الحج لما فيه من زيادة كلفة ومشقة عدمت فى غيرها من الطاعات ولهذا لا يجب فى العمر الامرة حجر عن الصرف الى التطوع مع قيام الفرض * صيانة له اى لحج الاسلام عن الفوت * واشفاقا عليه اى على المكلف لان تحمل المشاق الكثيرة وترك حجة الاسلام واختيار النفل عليه مع ان الثواب فى اداء الفرض اكثر وان العقاب على تركه بعد التمكن من ادائه مستحق عليه من السفه والسفيه عندى مستحق الحجر فى امر الدنيا صيانة لماله كالمبذر ففى امر الدين اولى فيجعل بنية النفل لغوا تحقيقا لمعنى الحجر ويبقى اصل نية الحج وبه يتأدى فرض الحج بالاجماع * توضيحه انه لو نوى الفرض ثم طاف او وقف بنية التطوع تلغو نيته ووقع ذلك عن الفرض لما ذكرنا فكذا فى اصل الحج * ولا يقال لما الغت نية النفل لم يبق اصل النية كما فى الصوم على اصله * لانا نقول الصفة فى هذه العبادة قد تنفصل عن الاصل فانه لو عدم وصف الصحة فى الحج بقى اصل الاحرام بخلاف الصوم لان الصفة هناك لا تنفصل عن الاصل فان الصحة اذا عدمت لم يبق اصل الصوم * لكنا نقول الحجر عن هذا يفوت الاختيار وفوات الاختيار ينافى العبادة

فيكون القول بالحجر لصيانة الحج مؤديا الى تفويت الحج * بيانه ان الحج عبادة والعبادة فعل اختياري لان ما لا اختيار للعبد فيه لا يصلح طاعة و عصيانا على ما عرف فاذا نوى النفل فقد اعرض عن الفرض بابلغ من ترك اصل العزيمة لان الوقت في ذاته قابل للنفل فمع هذا لو وقع عن الفرض كان واقعا بدون اختيار * وهذا هو الجبر الصريح فالقول به يكون مفضيا الى ابطاله فيكون عائدا على موضوعه بالنقض فالقول بصحته يكون قولا بابطاله اذ العبادة لا تقع من غير اختيار قط * بخلاف شهر رمضان فانه غير قابل للنفل فلا تصح فيه نية النفل اصلا فلا يثبت الاعراض لانه يثبت في ضمن النفل على ما مر * وقوله وفقه لا يصح العبادة بلا اختيار رد لقوله وصح اصله بلا نية * وقوله ولكن الاختيار في كل باب بما يليق به الى آخره جواب عن صحة احرام الرفقة عنه بدون امره وقصده عند ابي حنيفة رحمه الله يعني انما جوز ذلك لان الاختيار فيه موجود عنده تقديرا لا على انه جائز من غير اختيار اصلا * وبيانه ان الاحرام شرط الاداء عندنا بمنزلة الوضوء للصلوة ولهذا جوز تقديمه على اشهر الحج والرفقة انما تعقد ليعين بعضهم بعضا عند العجز ولما عاقدهم عقد الرفقة فقد استعان بهم في كل ما يعجز عن مباشرته بنفسه والاذن دلالة بمنزلة الاذن افصاحا كما في شرب ماء السقاية واذا ثبت الاذن قامت نيتهم مقام نيته كالوامرهم بذلك نصا فكان هذا النوع من الاختيار كافيا فيما هو شرط العبادة * فاما الافعال فلا بد من ان تجري على بدنه عند بعض مشايخنا واليه مال الشيخ لان النيابة تجري في الشروط ولا تجري في الافعال الا ترى ان النيابة تجري في الوضوء فانه لو غسل اعضاء المحدث غيره كان له ان يصلي بتلك الطهارة ولا تجري النيابة في اعمال الصلوة * يوضحه ان النيابة عند تحقق العجز وفي اصل الاحرام تحقق عجزه عنه بسبب الاغماء فينوب عنه اصحابه فاما الافعال فلم يتحقق فيها العجز لانهم اذا احضروه المواقف كان هو الواقف واذا طافوا به كان هو الطائف بمنزلة من طاف راكبا بعذر * وعند بعضهم نيابتهم عنه في الافعال صحيح ايضا قال شمس الائمة رحمه الله وهو الاصح الا ان الاولى ان يقفوا به وان يطوفوا به ليكون اقرب الى ادائه لو كان مفيقا ولو ادوا عنه كان جائزا لان الحج يؤدي بالنائب عند العجز بالاجماع قوله (وجوازه عند الاطلاق) الى آخره جواب عن قوله يصح باطلاق النية يعني لا نسلم ان جوازه في هذه الحالة باعتبار ان تعيين الفرض ساقط بل هو شرط ولكنه لا يحتاج الى ذكره بالقلب او باللسان حالة الاحرام لان الظاهر ان المسلم لا يتكلف لحج النفل وعليه حجة الاسلام فصار الفرض متعينا بدلالة الحال فاستغنى عن التعيين وانصرف مطلق النية اليه فاذا سمى شيئا آخر نصا اندفع به ما ثبت بالحال * واما الاحرام عن الابوين فانما يصح لانه يجعل ثوابه لهما او لاحدهما وله ولاية ذلك عند اهل السنة والجماعة لانه حقه فيصرفه الى من شاء لا ان يكون الافعال واقعا عنهما او عن احدهما ولهذا كان له ان يجعله عن احدهما بعد ما احرم عنهما لان جعل الثواب لهما او لاحدهما انما يصح بعد الاداء فلغت نيته قبله ولهذا لم يسقط حجة الاسلام عنهما كذا في بعض الشروح * وذكر شمس الائمة في المبسوط اذا حج الرجل عن ابيه او امه حجة الاسلام من غير وصية اوصى بها الميت اجزأه ان شاء الله وتمسك فيه باحاديث ثم ذكر في آخر هذه المسئلة وانما

وجوازه عند الاطلاق بدلالة التعيين من المؤدي اذ الظاهر انه لا يقصد النفل وعليه حجة الاسلام فصار التعيين لمعنى في المؤدي لا في المؤدى فاذا نوى النفل فقد جاء صريح بخلافه فيبطل به بخلاف شهر رمضان لانه متعين لا مزاحم له في وقته لا لمعنى في المؤدي وهذا كنقد البلد لما تعين لمعنى في المؤدي وهو تيسر اصابته دلالة بطل عند التصريح بغيره

قيد الجواب بالاستثناء بعد ماصح الحديث لان سقوط حجة الاسلام عن الميت باداء الورثة طريقة العلم لانه امر بينه وبين ربه والعلم لايثبت بخبر الواحد فلهذا قيد الجواب بالاستثناء * واما قوله اذا طاف اووقف متطوعا يقع عن الفرض فالجواب عنه ان عقد الاحرام قد انعقد للفرض ولا اعتبار النية بعد ذلك انما المعتبر هو النية عند الاحرام الذى هو جامع كالو سجد سجدة فى صلوة الفرض بنية التطوع لم يعتبر لان التحريمة انعقدت للفرض والنية تعتبر عند التحريمة (فان قيل) ماذكرتم مخالف للنص فانه روى عن ابن عباس رضى الله عنهما ان النبى عليه السلام سمع رجلا يلبى عن شبرمة فقال ومن شبرمة قال اخ لى اوصديق لى فقال عليه السلام احججت عن نفسك فقال لا فقال عليه السلام حج عن نفسك ثم عن شبرمة (قلنا) ليس كذلك فان تأويله عندنا انه كان ذلك للتعليم على سبيل الادب الاترى انه امره ان يستأنف الحج ولم يقل انت حاج عن نفسك وكان هذا حين كان الخروج عنه ممكنا بالعمرة فانتسخ والله اعلم قوله (واما الامر المطلق عن الوقت فعلى التراخى) اختلف العلماء فى الامر المطلق انه على الفور ام على التراخى فذهب اكثر اصحابنا واصحاب الشافعى وعامة المتكلمين الى انه على التراخى * وذهب بعض اصحابنا منهم الشيخ ابو الحسن الكرخى وبعض اصحاب الشافعى منهم ابوبكر الصيرفى وابو حامد الى انه على الفور * وكذا كل من قال بالتكرار يلزمه القول بالفور لامحالة * وذهب طائفة من اصحاب الشافعى الى انه على الوقف لايحمل على الفور ولا على التراخى الابدليل * ومعنى قولنا على الفور انه يجب تعجيل الفعل فى اول اوقات الامكان ومعنى قولنا على التراخى انه يجوز تأخيره عنه وليس معناه انه يجب تأخيره عنه حتى لواتى به فيه لايعتد به لان هذا ليس مذهبا لاحد * تمسك القائلون بالفور بان الامر يقتضى وجوب الفعل فى اول اوقات الامكان بدليل انه لواتى به فيه يسقط الفرض عنه بالاتفاق فجواز تأخيره عنه نقض لوجوبه اذ الواجب مالايسع تركه ولاشك ان تأخيره ترك لفعله فى وقت وجوبه فثبت ان فى التأخير نقض الوجوب فى وقت الوجوب وهو باطل * ولان التأخير تفويت لانه لايدرى ايقدر على الاداء فى الوقت الثانى اولايقدر وبالاحتمال لايثبت التمكن من الاداء على وجه يكون معارضا للمتيقن به فيكون تأخيره عن اول اوقات الامكان تفويتاً ولهذا يستحسن ذمه على ذلك اذا عجز عن الاداء * ولان المتعلق بالامر اعتقاد الوجوب واداء الفعل واحدهما وهو الاعتقاد يثبت بمطلق الامر للحال فكذلك الثانى * واعتبر الامر بالنهى والانتهاء الواجب بالنهى يثبت على الفور فكذا الائتمار الواجب بالامر * وتمسك القائلون بالتراخى بان صيغة الامر ماوضعت الا لطلب الفعل باجماع اهل اللغة فلاتفيد زيادة على موضوعها كسائر الصيغ الموضوعة للاشياء وهذا لان قوله افعل ليس فيه تعرض للوقت بوجه كما لاتعرض لقوله فعل ويفعل على زمان قريب اوبعيد ومتقدم اومتأخر فكما لايجوز تقييد الماضى والمستقبل بزمان لايجوز تقييد الامر به ايضا لان التقييد فى المطلق يجرى مجرى النسخ ولهذا لم يتقيد بمكان دون مكان * يزيد ماقلنا ايضاحا ان مدلول الصيغة طلب الفعل والفور والتراخى

واما الامر المطلق عن الوقت فعلى التراخى خلافا للكرخى

خارجيان الا ان الزمان من ضرورات حصول الفعل لان الفعل لا يوجد من العباد الا في زمان والزمان الاول والثاني والثالث في صلاحيته للحصول واحد فاستوت الازمنة كلها وصار كالوقيل افعل في اي زمان شئت فيبطل تخصيصه وتقييده بزمان دون زمان * الا ترى انه لو امره بالضرب مطلقا لا يتقيد بآلة دون آلة وشخص دون شخص وان كان ذلك من ضروراته لما ذكرنا فكذا الزمان فثبت ان الامر بصيغته لا يفيد الفور * وكذا بحكمه وهو الوجوب لان الفعل يجوز ان يكون واجبا وان كان المكلف في اول الوقت مخيرا بين فعله وتركه فيجوز له التأخير مالم يغلب على ظنه فواته وان لم يفعله فيكون هذا الامر مقتضيا طلب الفعل في مدة عمره بشرط ان لا يخلي زمان العمر منه فيثبت الوجوب عليه بوصف التوسع لا بوصف التضيق * والتكليف على هذا الوجه جائز عقلا وشرعا * اما عقلا فلانه لو قال لغلامه افعل كذا في هذا الشهر او في هذه السنة في اي وقت شئت بشرط ان لا تخلي هذه المدة عن الواجب صح ولم يستنكر * واما شرعا فلان الصلوات المفروضات في الازمنة المعلومة وقضاء الواجبات في العمر بهذه المثابة ولهذا يكون مؤديا في اي وقت فعله لانه اتى بالمأمور به على الوجه الذي امر به فثبت انه لا دليل على الفور لا من جهة اللفظ ولا من جهة الحكم فبطل القول به * واما الجواب عن كلماتهم فنقول قولهم في جواز التأخير نقض الوجوب اذ الواجب ما لا يسع تركه * قلنا ما ذكرتم حكم الواجب المضيق فاما الموسع فحكمه جواز التأخير الى وقت مثله بشرط ان لا يخلي الوقت عنه ولو اخلى عصى واثم فلا يلزم من التأخير نقض الوجوب * وقولهم في التأخير تفويت وذلك حرام قلنا الفوات لا يتحقق الا بموته وليس في مجرد التأخير تفويت لانه يتمكن من الاداء في جزء يدركه من الوقت بعد الجزء الاول حسب تمكنه في الجزء الاول وموت الفجأة نادر لا يصلح لبناء الاحكام عليه فيجوز له التأخير الى ان يغلب على ظنه بامارة انه اذا اخر يموت المأمور به والظن عن امارة دليل من دلائل الشرع كالاجتهاد في الاحكام فيجوز بناء الحكم عليه (فان قيل) ما قولكم فيمن مات بغتة ايموت عاصيا ام غير عاص فان قلتم يموت عاصيا فمحال لانا اذا اطلقنا له التأخير واخترمته المنية من غير ان يحس بحضورها لم يتصور الطلاق وصف العصيان عليه لان العصيان بالتأخير مع اطلاق التأخير محال وان قلتم يموت غير عاص فلم يبق للوجوب فائدة (قلنا) اختلف الاصوليون فيه فمنهم من قال اذا مات بعد تمكنه من الاداء يموت عاصيا لان التأخير انما يبح له بشرط ان لا يكون تفويتا وتقييد المباح بشرط فيه خطر مستقيم في الشرع كالرمي الى الصيد يباح بشرط ان لا يصيب آدميا وهذا لانه متمكن من ترك الترخص بالتأخير بالمسارعة الى الاداء التي هي مندوب اليها فقلنا بانه يتمكن من البناء على الظاهر ما دام يرجو الحيوة عادة وان مات كان مفرطا لتمكنه من ترك الترخص بالتأخير * ومنهم من قال لا يموت عاصيا ولكنه لا يدل على بطلان فائدة الوجوب وهذا لما بينا ان التأخير عن الوقت الاول الى وقت مثله لم يحرم عليه لانه ليس فيه تفويت المأمور به ثم اذا احس بالفوات

بظهور علامات الموت منعناه من التأخير لانه تفويت بعد فاذامات بغتة وفجأة فهو غير مفوت للمأموربه لانه اخر عن وقت الى وقت مثله وقد اطلقناله ذلك فصار الفوات عند موته بغتة من غير ظهور امارات الموت مضافا الى صنع الله تعالى لا الى العبد لانه قد فعل ما كان مطلقاله فلم يصح وصف فعله بالتفويت فلم يجز ان يوصف بالعصيان * ثم عدم وصفه بالعصيان لم يدل على فوات فائدة الوجوب لانا سقطنا صفة الواجبية فيما يرجع الى فعل العبد من منعه من التفويت فبوجود الفوات من الله تعالى لا يبطل فائدة الوجوب وقوامهم وجب تعجيل الاعتقاد فيجب تعجيل الفعل قلنا اعتقاد الوجوب يستغرق جميع العمر ومن ضرورته تعجيل وجوبه * وكذا الانتهاء في الا ـ ـ فاما اداء الواجب فلا يستغرق جميع العمر فلا يتعين للاداء جزء من العمر الا بدليل على انا نقول يجب اعتقاد وجوبه على التوسع كما يلزمه فعله على التوسع فاذا وجب الفعل على حسب مايعتقده من الوجوب ووجب الاعتقاد على حسب مايلزمه من الفعل لم يقع الفرق بينهما بوجه والله اعلم قوله (على ماأشرنا اليه) متعلق بقوله فعلى التراخي لا بقوله خلافا للكرخي فانه لم يشر الى مذهبه فيما تقدم والاشارة قوله والذى عليه عامة مشايخنا ان الامر المطلق لا يوجب الفور بلا خلاف قوله (ومن هذا الاصل) اى ومن الخاص

على ماأشرنا اليـه والله اعلم ومن هذا الاصل

(باب النهى)

(باب النهى)

لانه خاص فى التحريم كالامر خاص فى الايجاب * ثم النهى فى اللغة المنع ومنه النهية للعقل لانه مانع عن القبيح * وفى اصطلاح اهل الاصول هو استدعاء ترك الفعل بالقول ممن هو دونه * وقيل هو قول القائل لغيره لا تفعل على جهة الاستعلاء * وقيل هو اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء وهذه العبارات بعضها قريب من بعض ويفهم مافيها من الاحترازات عما ذكرنا فى حد الامر * ولما كان النهى مقابل الامر فكل ماقيل فى حد الامر من مزيف او مختار قيل مقابله فى حد النهى * ثم صيغة النهى وان كانت مترددة بين التحريم كقوله تعالى * ولا تقربوا الزنا * والكراهة كقوله تعالى * وذروا البيع * اذ معناه ولا تبايعوا والتحقير كقوله تعالى * ولا تمدن عينيك * الآية * وبيان العاقبة كقوله تعالى * ولا تحسبن الله غافلا * والدعاء كقول الداعى لا تكلنى الى نفسى * والتأسى كقوله تعالى * لا تعتذروا اليوم * والارشاد كقوله تعالى لا تسألوا عن اشياء * والشفقة كقوله عليه السلام * لا تتخذوا الدواب كراسى * فهى مجاز فى غير التحريم والكراهة بالاتفاق * فاما الكلام فى انها حقيقة فى التحريم دون الكراهة او على العكس او مشتركة بينهما بالاشتراك اللفظى او المعنوى او موقوف فعلى ماتقدم فى الامر من المزيف والمختار كذا فى عامة نسخ اصول الفقه * وذكر فى التقويم ويحتمل ان لا يكون على الاختلاف لان القول به يؤدى الى ان يصير موجب الامر والنهى واحدا وهو الوقف وهذا لا سبيل اليه * ثم موجب النهى وجوب الانتهاء عن مباشرة المنهى عنه لانه ضد الامر فكما

(ان)

قال والنهي المطلق نوعان نهي عن الافعال الحسية مثل الزنا والقتل وشرب الخمر ونهي عن التصرفات الشرعية مثل الصوم والصلوة والبيع والاجارة وما اشبه ذلك فالنهي عن الافعال الحسية دلالة على كونها قبيحة في انفسها لمعنى في اعيانها بلا خلاف الا اذا قام الدليل على خلافه

ان طلب الفعل بابلغ الوجوه مع بقاء اختيار المخاطب يتحقق بوجوب الائتمار فكذلك طلب الامتناع من الفعل بآكد الوجوه * وذكر في الميزان ان حكم النهي صيرورة الفعل المنهي عنه حراما وثبوت الحرمة فيه فان النهي والتحريم واحد وموجب التحريم هو الحرمة كموجب التمليك هو ثبوت الملك هذا هو حكم النهي من حيث انه نهي فاما وجوب الانتهاء فحكم النهي من حيث انه امر بضده في الحقيقة ووجوب الانتهاء حكم الامر الثابت بالنهي وكون الفعل المنهي عنه حراما حكم النهي * ومقتضى النهي شرعا قبح المنهي عنه كما ان مقتضى الامر حسن المأمور لان الحكيم لا ينهى عن الا القبيح كما لا يأمر الا بالحسن قال تعالى * وينهى عن الفحشاء والمنكر * فكان القبح من مقتضياته شرعا لا لغة لما ذكرنا في الامر * والمنهي عنه في صفة القبح انقسم على اربعة اقسام ما قبح لعينه وضعا كالعبث والسفه والكذب والظلم * وما التحق به شرعا كبيع الحر والمضامين والملاقيح * وما قبح لغيره وصفا كالبيع الفاسد * وما قبح لغيره مجاورا اياه جمعا كالبيع وقت النداء على ما ستعرفه قوله (والنهي المطلق نوعان) اي المطلق عن القرينة الدالة على ان المنهي عنه قبيح لعينه او لغيره او المطلق عن القرينة الدالة على انه على حقيقته او مصروف الى مجازه * نهي عن الافعال الحسية وهي التي تعرف حسا ولا يتوقف حصولها وتحققها على الشرع * ونهي عن التصرفات الشرعية وهي التي يتوقف حصولها وتحققها على الشرع فالزنا والقتل وشرب الخمر وامثالها لا يتوقف تحققها ومعرفتها على الشرع لانها كانت معلومة قبل الشرع عند اهل الملل اجمع فاما الصلوة فلم يكن كونها قربة وعبادة على هذه الهيئة معلوما قبل الشرع وكذا الصوم والبيع واشباههما * ولا يقال هذه الافعال يعرف حسا كشرب الخمر والقتل فانا اذا رأينا من يصلي او يبيع علمنا حسا انه فعل ذلك كما علمنا القتل وشرب الخمر * لانا نقول نحن نسلم ان هذه الافعال من حيث كونها افعالا يعرف بالحس فاما من حيث كونها صلوة وعقدا حتى كانت سبب ثواب وسبب ملك فلا يعرف الا بالشرع (فان قيل) فالبيع والاجارة ونحوهما لم يتوقف تحققها على الشرع فان اهل الملل كلهم يتعاطونها من غير شرع وقد كانت قبل الشرع ايضا (قلنا) انهم انما يتعاطون مبادلة المال بالمال او بالمنفعة فاما ان يكون بعت واشتريت عقدا عندهم بحيث يترتب عليه احكام لا تكاد تنضبط فلا بل انما هي ثبتت بالشرع * وما اشبه ذلك اي المذكور مثل الحج والنكاح * لمعنى في اعيانها بلا خلاف لان الاصل ان يثبت القبح باقتضاء النهي فيما اضيف اليه النهي لا فيما لم يضف اليه فلا يترك هذا الاصل من غير ضرورة ولا ضرورة ههنا لانه امكن تحقيق هذه الافعال مع صفة القبح لانها توجد حسا فلا يمتنع وجودها بسبب القبح الا اذا قام الدليل على خلافه اي خلاف كونها قبيحة في انفسها كالوطء في حالة الحيض فانه منهي لغيره وهو الاذى بدليل قوله تعالى * قل هو اذى * لا لذاته ولهذا يثبت به الحل للزوج الاول والنسب وتكميل المهر والاحصان وسائر الاحكام التي تثبت عليه ونظير الاول قول الطبيب للمريض لا تأكل اللحم فان المنع من الاكل لمعنى في اللحم وهو انه لا يوافقه ونظير الثاني قولك لغيرك لا تأكل هذا اللحم وقد

عرفت انه مسموم يكون المنع لقبح في غيره وهو السم لالعينه قوله (واماالنهي المطلق) اى عن القرائن الدالة على ان المنهي عنه قبيح لعينه اولغيره * لكن متصلا به)اى لكن يقتضي قبحا متصلا بالمنهي عنه * مع اطلاق النهي اى مع كمال النهي لان المطلق كامل وذلك بان يكون للتحريم لاللتنزيه * وحقيقته وهي ان يكون النهي لطلب الامتناع عن الفعل بناء على اختيار العبد لاان يصير مجازا عن النسخ والنفي * الا يقوم الدليل استثناء من القولين * فيجب اثبات مااحتمله النهي وراء حقيقته اى على خلاف حقيقته *على اختلاف الاصول اى الاصلين* فحقيقته وموجبه عندنا في الافعال الشرعية ان يثبت القبح في غير المنهي عنه وان يبقى المنهي عنه مشروعا ليتصور امتناع المكلف عنه باختياره * ومحتمله ان يثبت القبح في غير المنهي عنه فلا يبقى مشروعا اصلا ويصير النهي مجازا عن النسخ فالنهي المطلق يحمل على حقيقته وهي ان يكون المنهي عنه قبيحا لغيره مشروعا باصله الاان يقوم الدليل على خلافه فيجب اثبات محتمله وهوان يكون قبيحا لعينه غير مشروع اصلا كما في قوله تعالى *ولا تنكحوا مانكح آباؤكم* وكما في بيع المضامين والملاقيح على مانبينه * وحقيقته عندالشافعي ان يثبت القبح في عين المنهي عنه فلا يبقى مشروعا اصلا كما في الفعل الحسي ومحتمله ان يثبت القبح في غير المنهي عنه فيبقى المنهي عنه مشروعا كما كان فالنهي المطلق يحمل على حقيقته وهي ان يكون المنهي عنه قبيحا لعينه غير مشروع اصلا الاان يقوم دليل يصرفه عن هذه الحقيقة فيحمل على محتمله وهوان يكون قبيحا لغيره كالنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء والطلاق في حالة الحيض فهذا معنى قوله فيجب اثبات مااحتمله النهي وراء حقيقته على اختلاف الاصول * وبيان هذا الاصل اى هذا الاختلاف يعني اثر هذا الاختلاف يظهر في هذه المسائل * وحاصل المسئلة ان النهي المطلق عن الافعال الشرعية يدل على بطلانها عند اكثر اصحاب الشافعي وهذا هو الظاهر من مذهبه واليه ذهب بعض المتكلمين وعنداصحابنا لايدل على ذلك واليه ذهب المحققون من اصحاب الشافعي كالغزالي وابي بكر القفال الشاشي وهو قول عامة المتكلمين* وذهب بعضهم الى انه يدل على الفساد في العبادات دون المعاملات * ثم القائلون بانه يدل على البطلان مطلقا اى في العبادات والمعاملات جميعا اختلفوا فيما بينهم فقال بعضهم يدل عليه لغة وقال بعضهم يدل عليه شرعا لالغة* والقائلون بانه لايدل على البطلان مطلقا اختلفوا ايضا فذهب اصحابنا الى انه يدل على الصحة وذهب غيرهم كالغزالي وغيره الى انه لايدل عليها * ثم لابد من تفسير الصحة والبطلان والفساد توضيحا لهذه الاقوال فنقول الصحة في العبادات عند الفقهاء عبارة عن كون الفعل مسقطا للقضاء وعند المتكلمين عن موافقة امر الشرع بالصلوة وجب القضاء اولم يجب فصلوة من ظن انه متطهر وليس كذلك صحيحة عند المتكلمين لموافقة امر الشرع بالصلوة على حسب حاله غير صحيحة عند الفقهاء لكونها غير مسقطة للقضاء* وفي عقود المعاملات معنى الصحة كون العقد سببا لترتب ثمراته المطلوبة عليه شرعا كالبيع للملك * واما البطلان فمعناه في العبادات عدم سقوط القضاء بالفعل وفي عقود المعاملات تخلف الاحكام عنها وخروجها عن كونها اسبابا

واماالنهي المطلق عن التصرفات الشرعية فيقتضي قبحا لمعنى في غير المنهي عنه لكن متصلا به حتى يبقى المنهي مشروعا مع اطلاق النهي وحقيقته وقال الشافعي رحمه الله بل يقتضي هذا القسم قبحا في عينه حتى لايبقى مشروعا اصلا بمنزلة القسم الاول الا ان يقوم الدليل فيجب اثبات مااحتمله النهي وراء حقيقته على اختلاف الاصول وبيان هذا الاصل في صوم يوم العيد وايام التشريق والربوا والبيع الفاسد انها مشروعة عندنا لاحكامها وعنده باطلة منسوخة لاحكم لها

مفيدة للاحكام على مقابلة الصحة* واما الفساد فيرادف البطلان عند اصحاب الشافعي وكلاهما عبارة عن معنى واحد وعندنا هو قسم ثالث مغاير للصحيح والباطل وهو ما كان مشروعا باصله غير مشروع بوصفه على ما سيأتي بيانه * وذكر صاحب الميزان فيه ان الصحيح ما استجمع اركانه وشرائطه بحيث يكون معتبرا شرعا في حق الحكم فيقال صلوة صحيحة وصوم صحيح وبيع صحيح اذا وجد اركانه وشرائطه* قال وتبين بهذا ان الصحة ليست بمعنى زائد على التصرف بل انما يرجع الى ذاته من وجود اركانه وشرائطه الموضوعة له شرعا* والفاسد ما كان مشروعا في نفسه فائت المعنى من وجه لملازمة ما ليس بمشروع اياه بحكم الحال مع تصور الانفصال في الجملة* والباطل ما كان فائت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة اما لانعدام معنى التصرف كبيع الميتة والدم او لانعدام اهلية التصرف كبيع المجنون والصبي الذي لا يعقل* واعلم ان الصحة عندنا قد يطلق ايضا على مقابلة الفاسد كما يطلق على مقابلة الباطل فاذا حكمنا على شئ بالصحة فمعناه انه مشروع باصله ووصفه جميعا بخلاف الباطل فانه ليس بمشروع اصلا وبخلاف الفاسد فانه مشروع باصله دون وصفه فالنهي عن التصرفات الشرعية يدل على الصحة بالمعنى الاول عندنا من حيث ان المنهي عنه يصلح لاسقاط القضاء في العبادات كما اذا نذر صوم يوم النحر وأداه فيه لا يجب عليه القضاء ولترتب الاحكام في المعاملات ولا يدل عليها بالمعنى الثاني لانه ليس بمشروع بوصفه وان كان مشروعا باصله * ثم القائلون بالفساد لغة تمسكوا بان السلف فهموا الفساد من النواهي حتى احتج عمر رضي الله عنه في بطلان نكاح المشركات بقوله تعالى* ولا تنكحوا المشركات* واستدلت الصحابة رضي الله عنهم على فساد عقود الربوا بقوله تعالى* وذروا ما بقي من الربوا* وبقوله عليه السلام* لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق* الحديث وهم ارباب اللسان فدل ان ذلك ثابت لغة * ولان الامر يقتضي الصحة لغة والنهي يقابله فيقتضي ما يقابله الصحة وهو البطلان لوجوب تقابل احكام المتقابلات * ومن قال بالفساد شرعا لا لغة قال لا دليل في اللفظ على الفساد اذ لو صرح الشارع وقال حرمت عليك استيلاد جارية الابن ونهيتك عنه لعينه ولكن ان فعلت ملكتها وكان ذلك سببا للملك وحرمت عليك صوم يوم النحر ولكن ان صمت خرجت عن عهدة النذر وكان ذلك سببا للجزاء لم يتناقض بخلاف قوله حرمت عليك الصوم وامرتك به او ابحته لك * ولا نسلم ان الصحابة تمسكوا للفساد بل للتحريم والمنع ونحن نقول به فثبت بما ذكرنا انه لا يدل عليه لغة ولكنه يدل عليه شرعا وبيانه مذكور في الكتاب * والنهي في اقتضاء القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن حقيقة يعني حقيقة النهي ان يكون مقتضيا للقبح في المنهي عنه شرعا كما ان حقيقة الامر ان يكون مقتضيا للحسن في المأمور به شرعا لما ذكرنا من ضرورة حكم للآمر والناهي الا ترى انه لو قيل نهي الشارع لا يقتضي القبح يكذب القائل كما لو قيل امره لا يقتضي الحسن وصحة تكذيب النافي من امارات الحقيقة* ولو نصبت حقيقة على التميز من القبح على معنى ان النهي في اقتضاء القبح الحقيقي وهو ان يكون في ذات المنهي عنه كالامر في اقتضاء الحسن الحقيقي وهو ان يكون في ذات

احتج الشافعي رحمه الله بان العمل بحقيقة كل قسم واجب لا محالة اذ الحقيقة اصل في كل باب والنهي في اقتضاء القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن حقيقة

لان المطلق من كل شئ يتناول الكامل منه ويحتمل القاصر والكمال فى صفة القبح فيما قلنا فمن قال بانه يكون مشروعا فى الاصل قبيحا فى الوصف يجعله مجازا فى الاصل حقيقة فى الوصف وهذا عكس الحقيقة وقلب الاصل واذا ثبت هذا الاصل كان لتخريج الفروع طريقان احدهما ان ينعدم المشروع باقتضاء النهى والثانى ان ينعدم بحكمه وبيان ذلك ان من ضرورات كون التصرف مشروعا ان يكون مرضيا قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والمشروعات درجات وادناها ان تكون مرضية وكون الفعل قبيحا منهيا ينافى هذا الوصف وان كان داخلا فى المشيئة والقضاء والحكم كالكفر وسائر المعاصى فانها بمشيئة الله وقضاء الله وحكمه توجد لا برضاه

المأمور به يكون تعسفا لان سياق الكلام يأباه لانه لم تقل والعمل بحقيقة الحسن واجب * ثم العمل بحقيقة الامر واجب حتى ان مطلقه يقتضى حسن المأمور به لعينه لا لغيره والضمير فى كان راجع الى مفهوم يدل عليه لفظ الامر وهو المأمور به الا بدليل كالامر بالقتال والحدود فكذلك النهى فى صفة القبح اى فكالامر النهى فى صفة القبح فيجب العمل بحقيقته وهو ان يثبت به قبح لعين المنهى عنه لا لغيره الا بدليل * ثم شرع فى بيان تأثير ما ذكر فقال * وهذا اى ما ذكرنا من اقتضاء النهى قبحا فى عين المنهى عنه * لان المطلق من كل شئ يتناول الكامل لانه هو الموجب الاصلى اذ الناقص موجود من وجه دون وجه ومع شبهة العدم لا يثبت حقيقة الوجود والكمال فى صفة القبح ان يكون فى المنهى عنه لا فى غيره كما فى جانب الحسن فكان هذا هو الموجب الاصلى فوجب القول به * ومن قال بانه يكون مشروعا فى الاصل قبيحا فى الوصف يجعله مجازا فى الاصل لانه لم يجعل الاصل منهيا عنه حقيقة مع ان النهى اضيف اليه * حقيقة فى الوصف اى يجعل النهى حقيقة فى الوصف مع ان النهى غير مضاف اليه * وهذا عكس الحقيقة اى عكس ما يقتضيه حقيقة الكلام لان الاصل ان يثبت حكم النهى ومقتضاه فيما اضيف اليه النهى وان لا يثبت فيما لم يضف اليه فمتى ثبت مقتضاه فيما لم يضف اليه ولم يثبت فيما اضيف اليه كان عكس الحقيقة لان فيه اثبات ما لم يوجبه الكلام وابطال ما اوجبه * وقلب الاصل لان الوصف تابع للاصل وفيما قالوا يصير الاصل تابعا للوصف فى صحة اضافة النهى اليه اذ لولا الوصف لم يصح اضافة النهى اليه وهو فى التحقيق مرادف للاول قوله (واذا ثبت هذا الاصل) وهو ان النهى بحقيقته يقتضى القبح فى عين ما اضيف اليه كان لتخريج الفروع وهو خروج الافعال الشرعية المنهية من ان يكون مشروعة طريقان * احدهما ان ينعدم مشروعيتها باقتضاء النهى اى بمقتضاه وهو القبح * او باقتضاء النهى عدم المشروعية لانه لما اقتضى القبح وهو لا يثبت مع بقاء المشروعية كان انتفاؤها باقتضاء النهى ايضا كثبوت القبح * والثانى ان تنعدم بحكم النهى والتفرقة بينهما ظاهرة اذ المقتضى يتقدم على النص لصحته والحكم متأخر عنه * وبيان ذلك اى بيان الطريق الاول انه لما ثبت القبح فى المنهى عنه بالنهى لزم ان لا يبقى مشروعا لان من ضرورة كون الشئ مشروعا ان يكون مرضيا بالنص والمعقول اما النص فقوله تعالى * شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا اى بين واوضح لكم من الدين ما امر به نوحا والتوصية الامر بطريق المبالغة وشرع الشارع ذاته دليل على كون المشروع مرضيا فكيف اذا كان مما وصى به الانبياء عليهم السلام * والتمسك بالآية انما يستقيم ان لو كان المراد من الدين جميع الشرائع فاما المراد منه لو كان التوحيد والايمان وما لا يجرى فيه النسخ من الشرائع كما ذهب اليه اهل التفسير بدليل قوله جل ذكره * ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه * اذ هى ان المفسرة بمعنى اى فكان تفسير الموصى به فلا يستقيم لانها تدل ح على ان سوى ما ذكرنا بهذه الصفة الا ان الشيخ تساهل فيه لكونه امرا مجمعا عليه * واما المعقول فهو ان شرع الشئ استعباد

من الشارع لعباده بوضع طريق يصلون بسلوكه الى السعادة العظمى وهى رضاء الله سبحانه وتعالى فيلزم منه ان يكون ذلك مرضيا له ليصلح للعبد رضاه بسلوكه قال تعالى * رضى الله عنهم * يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان * ورضوان من الله اكبر * والقبيح لذاته لايكون مرضيا للحكيم العليم فثبت ان بين القبح و بين المشروعية تنافيا وقد ثبت القبح بالنهى لما ذكرنا فينتفى المشروعية ضرورة قوله (فصار النهى عن هذه التصرفات نسخا) اى بيانا لانتهاء مدة المشروعية فيها * بمقتضاه وهو التحريم السابق يعنى انما صار النهى نسخا بالاقتضاء النهى وهو القبح والحرمة وهذا لان النهى مع المشروعية لايصح فيثبت القبح والحرمة سابقين على النهى ليصح النهى فصار كان الناهى قال حرمت عليك هذا الفعل فلا تفعلوا فيصير على هذا التقدير التحريم سابقا على النهى ضرورة كذا فى فوائد مولانا العلامة حميد الملة والدين رحمه الله (قوله والثانى) اى الطريق الثانى وهو انتفاء المشروعية بحكم النهى هو ان من حكم النهى وجوب الانتهاء وصيرورة الفعل على خلاف موجبه وهو ترك الانتهاء والاقدام على الفعل معصية * و بين كونه اى كون الفعل معصية و بين كونه مشروعا كما اذا كان المنهى عنه من المعاملات كعقد الربوا * وطاعة كما اذا كان من العبادات * تضاد وتناف التضاد راجع الى كونه طاعة ومعصية والتنافى راجع الى كونه مشروعا ومعصية من قبيل اللف والنشر المشوش * اما التضاد بين المعصية والطاعة فظاهر لانهما امران وجوديان بينهما غاية الخلاف * واما التنافى بين المشروعية والمعصية فمن حيث ان الشئ اذا كان مشروعا لايكون معصية البتة و بين اللامعصية والمعصية تناف * ثم شرع فى تخريج الفروع على هذا الاصل بعد تمهيده والجواب عما يلزم على هذا الاصل فقال * ولهذا * اى ولما ذكرنا ان النهى يقتضى قبح المنهى عنه وانتفاء مشروعيته لم تثبت حرمة المصاهرة وهى حرمة المرأة على آباء الرجل وان علوا وعلى اولاده وان سفلوا و حرمة امهاتها وان علون و بناتها وان سفلن على الرجل بالزنا * لان المصاهرة شرعت نعمة و كرامة كالنسب فانه ثبت كرامة لبنى آدم اختصوا به من بين سائر الحيوانات وتعلق به انواع من الكرامات من الحضانة والنفقة والارث والولايات * وكذا حرمة النكاح ثبتت كرامة صيانة للمحارم عن الاستذلال بالنكاح الذى فيه ضرب استرقاق ولهذا تعلقت باسماء تنبئ عن الكرامة باسم الام والبنت والاخت فالحقت ام المرأة وابنتها بالمحارم بالنص فكان ثبوت هذه الحرمة نعمة و كرامة * واشار الشيخ الى معنى النعمة بقوله تلحق بها اى بهذه الحرمة الاجنبية بالامهات حتى حلت الخلوة بها والمسافرة والنظر الى مواضع الزينة الا ترى ان الله تعالى جمع بينها و بين النسب ومن بهما علينا فقال * وهو الذى خلق من الماء بشرا فجعله نسبا و صهرا * اى ذا نسب وذا صهر والصهر حرمة الختونة وقيل خلطة تشبه القرابة فى تحريم النكاح * واذا ثبت انها نعمة لايستحق بما هو حرام محض وهو الزنا لان الحرام لايصلح سببا لحكم شرعى هو نعمة كاللواطة ووطئ الصغيرة لانه لابد من المناسبة بين السبب والحكم لا يقال اهن العالم و اعز الجاهل لان الاهانة لاتناسب العالم كما ان الاعزاز لايلائم الجاهل

فصار النهى عن هذه التصرفات نسخا بمقتضاه وهو التحريم السابق والثانى ان من حكم النهى وجوب الانتهاء وان يصير الفعل على خلاف موجبه معصية هذا موجب حقيقته و بين كونه معصية و بين كونه مشروعا وطاعة تضاد وتناف ولهذا لم يثبت حرمة المصاهرة بالزنا لانها شرعت نعمة تلحق بها الاجنبية بالامهات والزنا حرام محض فلم يصلح سببا لحكم شرعى هو نعمة

ولامناسبة هنا * والدليل على انه حرام محض انه يتعلق به الجلد والرجم الذى هو اعظم العقوبات ولا يتعلق به شئ من احكام الوطئ المشروع من لزوم المهر ووجوب العدة وثبوت النسب وهذا معنى مانقل عن الشافعى رحمه الله ان الزنا فعل رجمت عليه والنكاح امر حمدت عليه فلم يجزان يعمل احدهما عمل الاخر * ولا يلزم على ماذكرنا تعلق وجوب الاغتسال وفساد الصوم والاحرام والاعتكاف به مع انها احكام مشروعة لانا علَّلنا لمنع ثبوت ماهو نعمة وكرامة به والاغتسال شرع للتطهير وزوال النجاسة وهى فى الزنا موجودة بل اشد فكان اولى بايجاب الاغتسال * وكذلك فساد الصوم والاحرام والاعتكاف به ليس من باب الكرامة فى شئ وانما هو من باب التغليظ والتشديد فيجوز اثباته بالزنا * واحترز الشيخ بقوله حرام عن الوطئ الحلال كوطئ المنكوحة والمملوكة وبقوله محض عن الوطئ بشبهة كالوطئ بالنكاح الفاسد وبما اذا زفت اليه غير امرأته فوطئها ووطئ الجارية المشتركة ووطئ الرجل امة ابنه فان حرمة المصاهرة تثبت فى هذه الصور بالاتفاق لان الوطئ فيها ليس بحرام محض فيجوز ان يثبت به هذه الحرمة كما يثبت بعض احكام الوطئ المشروع مثل سقوط الحد ووجوب المهر والعدة وثبوت النسب * وتأيد ماذكرنا بما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم سئل عن تتبع امرأة حراما ايحل له ان يتزوج امها وابنتها فقال * الحرام لا يحرم الحلال * وبما نقل عن ابن عباس رضى الله عنهما انه سئل عمن غشى ام امرأته هل تحرم عليه امرأته فقال لا الحرام لا يحرم الحلال وهكذا نقل عن عائشة رضى الله عنها ايضا قوله (وكذلك الغصب) اذا غصب شيئا وقضى القاضى بالضمان او تراضيا على ذلك يثبت الملك للغاصب فى المغصوب مستندا الى وقت الغصب عندنا وقال الشافعى رحمه الله لا يثبت الملك بالغصب اصلا * وتظهر ثمرة الاختلاف فى ملك الاكساب ونفوذ البيع ووجوب الكفن على الغاصب اذا مات المغصوب وغير ذلك * قال لان الغصب عدوان محض فلا يصلح سببا للملك لان الملك نعمة وكرامة يتصل به الى مقاصده الدينية والدنياوية فيتعلق بسبب مشروع لا محظور لان المحظور سبب للعقوبة لا للكرامة والنعمة الاترى انه لو قتل عبد غيره ثم ضمن قيمته فانه لا يملكه حتى يكون الكفن على المالك لانه متعد كذلك ههنا بخلاف وجوب الضمان لان الجناية تصلح ان يكون سببا لوجوب الغرامة على الجانى والملك فى الضمان انما يقع للمالك لا بسبب الجناية ولكن بملك الاصل * واعلم ان بناء هاتين المسئلتين على الاصل المذكور مشكل لان الزنا والغصب من الافعال الحسية ولا خلاف ان النهى عنهما يوجب انتفاء المشروعية ولهذا لم يقل احد بمشروعية الزنا والغصب ونحن انما جعلناهما سببين للحرمة والملك لا لان النهى يقتضى المشروعية فيهما بل لما نذكره من بعد وكلامنا فى النهى عن الافعال الشرعية فلا يستقيم بناؤهما عليه الا من حيث الظاهر وهو ان النهى يقتضى انتفاء المشروعية مطلقا سواء كان المنهى عنه شرعيا او حسيا قوله (ولا يلزم اى على ماذكرنا ان النهى عن المشروع يوجب فساده وقبحه ومع صفة الفساد لا تبقى المشروعية ان المحرم اذا جامع قبل الوقوف

وكذلك الغصب لا يفيد الملك لما قلنا ولا يلزم اذا جامع المحرم او احرم مجامعا انه يبقى مشروعا مع كونه فاسدا لان الاحرام منهى لمعنى الجماع وهو غيره لا محالة لكنه محظوره فصار مفسدا والاحرام لازم شرعا لا يحتمل الخروج باختيار العباد فنفسد ولم ينقطع بجناية الجانى وكلامنا فيما ينعدم شرعا لا فيما لا ينقطع بجناية الجانى

يفسد حجه واحرامه ويبقى مع صفة الفساد حتى لزم عليه اداء الافعال ليخرج عن هذا الاحرام وكذا اذا احرم مجامعا لاهله ينعقد احرامه بصفة الفساد مع انه منهى عنه فعرفنا ان النهى والفساد لا ينافى الشرعية * وانما ذكر المسئلة الاخيرة لانه لو اجاب عن الاولى بان الاحرام قد انعقد صحيحا وهو لازم لا يمكن الخروج عنه الا باداء الافعال او بالدم عند الاحصار فلا يؤثر المفسد فى رفعه صورة وان اثر فى معناه حتى وجب عليه القضاء يرد عليه المسئلة الثانية لان المفسد فيها مقارن فينبغى ان يمنعه من الانعقاد لجمع بينهما ليجب عنهما بجواب يشملهما وهو ان الجماع غير الاحرام وليس بوصف له ايضا لان الجماع فعل والاحرام قول او الفعل لا يصير من اوصاف القول لكنه يوجد معه على سبيل المجاورة بدليل انه قد ينفصل احدهما عن الآخر فكان النهى عن الاحرام مجامعا نهيا لمعنى فى غيره متصل به وصفا فكان من قبيل النهى عن الصلوة فى الارض المغصوبة والنهى عن البيع وقت النداء فلم يوجب اعدامه فانعقد صحيحا * والدليل عليه ان هذا الاحرام يوجب القضاء والشروع فى الفاسد لا يوجب القضاء بحال كمن شرع فى الصلوة مع انكشاف العورة فتبين بهذا انه انعقد صحيحا ثم فسد *وكان ينبغى ان لا يفسد كالصلوة فى الارض المغصوبة والبيع وقت النداء لان المعنى الذى ورد النهى لاجله وهو الجماع مجاور لا متصل على ما ذكرنا لكنه محظورة كالكلام للصلوة والحدث للطهارة فيفسد لارتكاب المحظور كما يفسد الاعتكاف به وهذا معنى استدلال الشيخ فى قوله لكنه محظورة فصار مفسدا * ولا يقال لما كان الجماع من محظوراته حتى افسده لزم ان يمنعه من الانعقاد اذ المنع اسهل من الرفع * لانا نقول انما يوصف الجماع بكونه محظور الاحرام بعد وجود الاحرام لا قبله لان الشئ ما لم يوجد لا يوصف بان له محظورا فلم يكن الجماع المقارن من محظورات احرامه فلم يمنع من الانعقاد فاذا داوم عليه بعد ما انعقد الاحرام صار من محظوراته فافسده كما اذا جامع بعد الاحرام ابتداء وينبغى ان لا يبقى بعد ما فسد غير ان الاحرام لازم شرعا لا يحتمل النقض بالاسباب الناقضة من الخارج بخلاف الصلوة والصيام فاثر المفسد فى ايجاب القضاء ولم يؤثر فى الخروج من الاحرام فلزمه المضى ضرورة ليخرج عنه بالاداء كما شرع وباب الضرورة مستثنى عن القواعد وليس الكلام فيه انما الكلام فى ان النهى فى وضعه لرفع المشروعية فيؤثر فيما قبل ذلك لانه لا يجوز الامتناع عنه عانع بل يجوز ذلك بدليله كما فى سائر الحقائق * وذكر فى القواطع ان انعقاده على الفساد والزامه اياه يجرى مجرى نوع معاقبة من الشرع والمؤاخذات من الشرع على انواع فيجوز ان يكون هذا الالزام وابقاء المرء فى عهدة افعال الحج ليفعلها ولا يسقط بها الحج عن ذمته ولا يثاب على فعلها نوع معاقبة من الله تعالى له لارتكابه النهى وفعله الحج على وجه المعصية فلم يدخل هذه المسئلة على الاصل الذى قلنا واليه اشار الشيخ ايضا فى قوله ولم ينقطع بجناية الجانى قوله (ولا يلزم) اى على هذا الاصل الطلاق فى الحيض فانه منهى عنه شرعا وكذا الطلاق فى طهر جامعها فيه وقد بقى مشروعا بعد النهى حتى كان واقعا موجبا لحكم مشروع وهو الفرقة لان هذا الطلاق منهى عنه لمعنى فى غيره غير متصل به وصفا وذلك

ولا يلزم الطلاق فى الحيض او فى طهر جامعها لانه منهى عنه لمعنى فى غيره وهو الضرر بالمرأة بتطويل العدة او بتلبيس امر العدة عليها

المعنى فى الطلاق فى الحيض هو الاضرار بالمرأة من حيث تطويل العدة عليها فان الحيضة التى اوقع فيها الطلاق ليست بمحسوبة من العدة بالاتفاق فان عندى الاعتداد بالاطهار لا بالحيض وعندكم لا تحتسب هذه الحيضة من حيض العدة لانتقاضها ولهذا لا يحرم الطلاق فى الحيض اذا لم يؤد الى الضرار فان طلقها فى حالة الحيض قبل الدخول بها والى ماذكرنا اشارة فى قوله *تعالى ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا * وفى الطلاق فى طهر الجماع هو تلبيس امر العدة عليها لانها لا تدرى ان الوطئ معلق فيعتد بالحمل او غير معلق فيعتد بالاقراء والحامل قد تحيض على اصلى فلا تتمكن من التزوج *وكذا تلبيس امر النفقة* لانها لو كانت حاملا وجب لها النفقة لقوله تعالى* وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن* ولو لم تكن حاملا وكان الطلاق بائنا لا يجب لها النفقة عنده فتشك فى طلب النفقة قوله (ولهذا) اى ولما قلنا ان النهى ينفى المشروعية لم يكن سفر المعصية اى السفر الذى هو معصية كسفر الابق وقاطع الطريق والباغى سببا للرخصة للنهى اى لكونه منهيا عنه شرعا يعنى لما كان منهيا عنه كان معصية والرخصة نعمة لانها شرعت لدفع الحرج عند السير المديد فيستدعى سببا مشروعا فلا يجوز ان يتعلق بالمعصية قوله (ولا يملك الكافر)عطف على قوله لم يكن لانه فى معنى المستقبل اذ هو بيان شرع اى لا يكون سفر المعصية سببا ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء اى بالاستيلاء التام المطلق وذلك بالاحراز بدار الحرب فانهم ماداموا فى دارنا كانوا مقهورين حكما ولا يتم الاستيلاء فلا يصلح سببا للملك بالاتفاق للنهى ايضا اى لكونه منهيا عنه شرعا كالسفر وذلك لانه استيلاء على مال معصوم محترم فيكون حراما منهيا عنه خصوصا على اصله ان الكفار مخاطبون بالشرايع اجمع وعلى اصل بعض مشايخنا انهم مخاطبون بالحرمات والمناهى واذا كان كذلك لا يصلح سببا للملك الذى هو نعمة كاستيلائهم على رقابنا وكاستيلاء المسلم على هذا المال * ويرد ما قلنا فى مسئلتى الزنا والغصب فى هاتين المسئلتين ايضا قوله (ولا يلزم)اى على هذا الاصل الظهار فانه منهى عنه محظور وقد انعقد سببا للكفارة التى هى عبادة ولم ينعدم بالنهى لان كلامنا فى النهى الوارد عن التصرف الموضوع لحكم مطلوب شرعا والظهار ليس بتصرف موضوع لحكم مطلوب شرعا بل هو حرام فانه منكر من القول وزور والكفارة انما وجبت جزاء لتلك الجريمة وثبوت وصف الخطر فى السبب للجزاء لا يخرج السبب من ان يكون صالحا لايجاب الجزاء بل يحققه كما فى القتل العمد فانه محظور محض ومع ذلك اوجب القصاص وثبوت وصف الخطر فيه لم يخرجه من ان يكون صالحا لايجابه فكذا فى الظهار * ولنا ما احتج به محمد فى كتاب الطلاق فى باب الرد على من قال اذا طلق لغير السنة لا يقع ان النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم يوم النحر فقال انهانا عما يتكون او لا يتكون والنهى عما لا يتكون لغو لا يقال للاعمى لا تبصر وللآدمى لا تطر *وبيانه ان الله تعالى ابتلى عباده بالامر والنهى بناء على اختيارهم فمن اطاعه بالائتمار بما امر والانتهاء عما نهى باختياره نال الجنة بفضله ومن عصاه بترك الائتمار والانتهاء استحق النار بعدله والابتلاء بالنهى انما يتحقق اذا كان المنهى عنه متصور الوجود

ولهذا لم يكن سفر المعصية سببا للرخصة للنهى ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء للنهى ايضا فلم يصلح سببا مشروعا ولا يلزم الظهار لان كلامنا فى حكم مطلوب تعلق بسبب مشروع له ليبقى سببا والحكم به مشروعا مع وقوع النهى عليه فاما ما هو حرام غير مشروع تعلق به جزاء زاجرا عنه فيعتمد حرمة سببه كالقصاص ليس بحكم مطلوب بسبب مشروع بل جزاء شرع زاجرا فاعتمد حرمة سببه

بحيث لو اقدم عليه يوجد حتى يبقى العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب او يكف عنه فيثاب بامتناعه مختارا عن تحقيق الفعل المنهى فيكون عدم الفعل مضافا الى كسبه واختياره هذا موجب حقيقة النهى * واما النسخ فلبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات لم يبق مشروعا اصلا وصار باطلا شرعا فامتناع العبد عن ذلك بناء على عدمه فى نفسه لاتعلق له باختياره ولهذا لايثاب على الامتناع فى المنسوخ * نظير ماذكرنا ان من امتنع عن شرب الخمر مع القدرة يثاب عليه لان العدم بناء على امتناعه وكسبه ولو امتنع عنه لانه لايجدها لايثاب عليه لان امتناعه عنه بناء على عدمها * ثم النهى كما يوجب تصور المنهى عنه يقتضى قبحه ايضا لما مر فان امكن الجمع بينهما وجب العمل به والا وجب الترجيح ففى الفعل الحسى امكن الجمع بينهما لانه لايمتنع وجوده بسبب القبح فاما الفعل الشرعى فلا يمكن فيه الجمع بينهما لانه لايتحقق مع القبح فوجب الترجيح * ثم اما ان يرجح جانب القبح كما هو مذهب الخصم او جانب التصور فقلنا ترجيح جانب التصور اولى من وجوه * احدها ان التصور هو الموجب الاصلى للنهى لغة وعرفا وشرعا * اما لغة فلانه متعد لازمه انتهى يقال نهيته فانتهى كما يقال امرته فائتمر والائتمار والامتناع واحد * واما عرفا فلما ذكرنا انه يستقبح ان يقال للاعمى لاتبصر وللانسان لاتطر * واما شرعا فلماذكرنا ان تحقق الابتلاء به والقبح ليس كذلك بل هو من مقتضياته الشرعية فكان اعتبار الموجب الاصلى الذى لاوجود لحقيقته بدونه شرعا وعرفا ولغة اولى من اعتبار ماهو دونه وهو ثابت شرعا لا لغة * وثانيها ان مع اعتبار جانب التصور امكن اعتبار جانب القبح ايضا بان يكون القبح راجعا الى الوصف فكان فيه جمع بين الامرين من وجه ومع اعتبار جانب القبح لايمكن اعتبار جانب التصور بوجه فكان الاول اولى * وثالثها ان اعتبار جانب القبح يؤدى الى ابطال حقيقة النهى لانه ح يصير نسخا وهو غير النهى حدا وحقيقة وفى ابطاله ابطال القبح الذى ثبت مقتضى به لان فى ابطال المقتضى ابطال المقتضى ضرورة فكان اعتبار القبح واثباته فى عين المنهى عنه عائدا على موضوعه بالنقض وذلك باطل وليس فى اعتبار جانب التصور ذلك وفيه تحقيق النهى مع رعاية مقتضاه فكان اعتباره اولى * ثم انك قد علمت ان المراد من امر الشارع ونهيه وجوب الائتمار ووجوب الانتهاء لاوجود الفعل وعدمه لان تخلف المراد من ارادة الله تعالى محال عند اهل الحق فكان معنى قوله يراد به عدم الفعل يطلب به عدمه او يراد به عدم الفعل فى وضعه من غير نظر الى انه صادر من الشارع * وقيل معناه يراد به عدم الفعل فى حق من علم الله تعالى منه الامتناع عن مباشرة المنهى عنه فاما فى حق الكل فالمراد من النهى ايجاب الانتهاء لاحصوله ومن الامر ايجاب الائتمار لاغير والاول اوجه قوله (وهما فى طرفى نقيض) اى كون الامتناع عن الشئ مبنيا على عدمه مع كون عدم الشئ مبنيا على الامتناع عنه متناقضان اى مختلفان وانهم قد يطلقون التضاد والتنافى والتناقض ولا يريدون بها معانيها المصطلحة بين قوم وانما يريدون نفس المخالفة والحكم الاصلى ماذكرنا وهو ان

ولنا مااحتج به محمد رحمه الله فى كتاب الطلاق ان صيام العيد وايام التشريق منهى والنهى لايقع على مالايتكون وبيانه ان النهى يراد به عدم الفعل مضافا الى اختيار العباد وكسبهم فيعتمد تصوره ليكون العبد مبتلى بين ان يكف عنه باختياره فيثاب عليه وبين ان يفعله باختياره فيلزمه جزاؤه والنسخ لاعدام الشئ شرعا لينعدم فعل العبد لعدم المشروع بنفسه ليصير امتناعه بناء على عدمه وفى النهى يكون عدمه بناء على امتناعه وهما فى طرفى نقيض فلايصح الجمع بحال والحكم الاصلى فى النهى ما ذكرنا

النهي لطلب الامتناع عن الفعل مضافا الى اختيار العبد وكسبه فيعتمد التصور * فاما القبح اى قبح المنهى عنه * فوصف قائم اى ثابت بالنهى للمنهى عنه لانه قائم بحقيقة النهى لانه منع من القبيح وذلك حسن * مقتضى حال والعامل فيه قائم * به اى بالنهى * تحقيقا لحكمه اى لاجل تحقيق حكم النهى وهو طلب الاعدام * فكان اى القبح فى المنهى عنه تابعا للنهى من حيث انه ثبت به * فلا يجوز تحقيقه اى اثبات القبح الذى ثبت اقتضاء * على وجه يبطل به اى بالقبح ما اوجب القبح واقتضاه وهو النهى * فيصير المقتضى ح دليلا على الفساد اى فساد المقتضى بعد ان كان دليلا على صحته * بل يجب العمل اضراب عن قوله فلا يجوز تحقيقه اى يجب العمل بالاصل وهو النهى فى موضعه وهو ما ورد النهى فيه وذلك بابقاء المشروعية ليبقى النهى على حقيقته ويجب العمل بالمقتضى وهو القبح بقدر الامكان الى آخره * قال القاضى الامام فوجب اثبات القبح فى غيره ليمكن تحريم الفعل بذلك الغير ولكن يثبته على وجه يكون الزم فيجعله قبيحا لوصف زائد متصل به ما امكن كما يثبت الحسن للمأمور به على وجه يكون الزم وهو الاثبات لعينه فان ذلك تحقق الوجوب عليه والوجود من قبله وفى النهى لو اثبت القبح لعينه انعدم المشروعية والنهى للانتهاء لا للاعدام فلم تثبته لعينه ليبقى مشروعا واثبتناه وصفا له ما امكن ليكون حرمة الفعل لازمة ابدا لمعنى راجع الى المنهى عنه لان الوصف منه * قال صاحب القواطع فى الجواب عما ذكرنا ان الفعل المشروع وجوده بامرين بفعل العبد وباطلاق الشرع فبالنهى انتهى الاطلاق فلم يبق مشروعا فاما تصور الفعل من العبد فعلى حاله فيصح النهى بناء عليه بينة ان العبد مأذون بالصوم مأمور به وليس فى وسعه الا النية والامساك فاما اعتباره وصيرورته عبادة فمفوض الى الشرع لا الى العبد فبالنهى خرج الفعل من الاعتبار وصيرورته صوما لزوال اذن الشرع واطلاقه فلم يكن الفعل صوما نظرا الى زوال اطلاق الشرع وكان صوما نظرا الى فعل العبد واذا بقى تصور الفعل من العبد صح النهى وتحقق ولهذا لو ارتكبه كان عاصيا مستحقا للعقاب لارتكاب المنهى عنه واتيانه بما فى وسعه وطاقته من فعل الصوم اذ ليس فى وسعه فى جميع الاحوال الا هذا القدر الذى وجد منه * قال وهذا لان الصحة والفساد معنيان متلقيان من الشرع وليس الى العبد ذلك وانما اليه ايقاع الفعل باختياره فان وقع على وفق امر الشرع واطلاقه صح والا فلا * قال ولهذا ابطلنا صوم الليل وصوم الحائض مع تحقق الامساك حسا وصورة لانه لما لم يوافق امر الشرع لم يثبت له الحقيقة الشرعية * قلت وحاصله يؤل الى ان النهى راجع الى الفعل المتصور من العبد حسا لا شرعا * والجواب عنه انا لا نسلم ان فعل العبد بدون اعتبار الشرع اياه يسمى بالاسم الشرعى حقيقة فان الصوم اسم لفعل معلوم معتبر فى الشرع فبدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما حقيقة الا ترى ان الامساك فى الليل لا يسمى صوما وان وجدت النية لعدم اعتبار الشرع اياه واذا كان كذلك كان صرف النهى اليه مجازا لا حقيقة والنهى ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته الا بدليل * يوضحه ان الصوم انما صار صوما بصورته

فاما القبح فوصف قائم بالنهى مقتضابه تحقيقا لحكمه فكان تابعا فلا يجوز تحقيقه على وجه يبطل به ما اوجبه واقتضاه فيصير المقتضى دليلا على الفساد بعد ان كان دليلا على الصحة بل يجب العمل بالاصل فى موضعه والعمل بالمقتضى بقدر الامكان وهو ان يجعل القبح وصفا للمشروع فيصير مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فيصير فاسدا هذا غاية تحقيق هذا الاصل فاما الشافعى رحمه الله فقد حقق المقتضى وابطل المقتضى وهذا فى غاية المناقضة والفساد

(معناه)

فان قيل هذا صحيح فى الافعال الحسية لانها لا تنعدم بصفة القبح فاما الشرعية فتنعدم لما قلنا فلا بد من اقامة الدلالة على ان المشروعات تحتمل هذا الوصف قيل له قد وجدنا المشروع تحتمل الفساد بالنهى كالاحرام الفاسد والطلاق الحرام

ومعناه وكذا البيع ومعنى الصوم كونه صوما فى حكم الله تعالى ومعنى البيع كونه سببا للملك فاذا لم يوجد المعنى لم يبق للصورة عبرة فلا يسمى صوما وبيعا الا مجازا كتسمية صورة الاسد اسدا * واجاب الغزالى ايضا فى المستصفى عما ذكرنا ان الاسم ينصرف الى موضوعه اللغوى الا ما صرفه عرف الاستعمال فى الشرع وقد الفينا عرف الشرع فى الاوامر انه يستعمل الصوم والصلوة والبيع لمعانيها الشرعية اما فى المنهيات فلم يثبت هذا العرف المغير للوضع بدليل قوله عليه السلام * دعى الصلوة ايام اقرائك * وقوله جل ذكره * ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم * وامثال هذه المناهى عما لا ينعقد اصلا فلم يثبت فيه عرف استعمال الشرع او تعارض فيه عرف الشرع فيرجع الى اصل الوضع ونقول من صام يوم النحر فقد ارتكب المنهى عنه وان لم ينعقد صومه * وحاصل هذا الكلام ايضا يرجع الى ان النهى مصروف الى الصوم اللغوى وهو فاسد ايضا لانه لو امسك حمية او لعدم اشتهاء او عدم طعام لا يكون مرتكبا للمنهى عنه بالاتفاق مع تحقق الامساك اللغوى فعلم انه ليس المراد الا الصوم الشرعى * ولان المنهى عنه لو كان الصوم اللغوى فالنهى اذاً عن الصوم الشرعى فيبقى ثابتا * وقال بعضهم الفعل عند النهى كان متصورا فكفى ذلك لصحة النهى فلا حاجة الى ابقائه مشروعا بعد ذلك * والجواب ان النهى لاعدام المنهى عنه من قبل المنهى فى المستقبل كالامر للايجاد فى المستقبل فلا بد من ان يكون متصورا فى المستقبل ليتحقق الانتهاء بالنهى كما فى الامر ولا يكون ذلك الا ببقائه مشروعا * ولا يقال حقيقة النهى ان يكون المنهى عنه قبيحا فى ذاته ومتصورا فى نفسه فكما قلتم ان انتفاء التصور شرعا مع بقاء التصور من العبد يجعله مجازا فكذلك انتفاء القبح من ذات المنهى عنه وانصرافه الى وصفه يجعل النهى فيه مجازا ايضا لانه لا يثبت موجب النهى وهو التحريم نظرا الى ذات المنهى عنه وانما يثبت فى غيره * لانا لا نسلم ان النهى باثبات القبح فى وصف المنهى عنه يصير مجازا بل هو على حقيقته لان المنهى عنه بعد يبقى واجب الانتهاء مع كونه مشروعا الا ترى ان الامر اذا ورد لحسن فى غير المأمور به لا يصير مجازا فى المأمور به كالامر بالجهاد والطهارة لم يصر مجازا بل يبقى على حقيقته وهو الايجاب فكذا هذا * ولا نسلم ايضا ان التحريم لا يثبت فيما اضيف اليه النهى بل يثبت حتى لو اقدم على بيع الربوا مثلا يصير عاصيا مستحقا للعقاب لانه ارتكب حراما ولكنه مع كونه حراما يصلح سببا لحصول الملك اذ لا تناقض فى قول الشارع حرمت البيع وجعلته سببا لحصول الملك فى العوضين لان شرط التحريم التعرض لعقاب الآخرة فقط دون تخلف الثمرات والاحكام * على انا ان سلمنا انه يصير مجازا فهو اولى مما قالوا لانه يصير مجازا فى الاسناد مع بقاء النهى فى ذاته على حقيقته وما قالوا مجاز فى ذاته لانه يصير نسخا وهو غير النهى فكان الاول اولى قوله (فان قيل هذا صحيح) اى الجمع بين العمل بحقيقة النهى وبين الفساد والقبح فى المنهى عنه انما يصح فى الافعال الحسية لانها لا تنعدم وتوجد بصفة القبح والفساد فاما الافعال الشرعية فينعدم بالقبح لما قلنا من التنافى والتضاد بين المشروعية والقبح فلا بد من اقامة

الدليل على ان المشروعات يحتمل اى يقبل هذا الوصف وهو الفساد قوله (والصلوة الحرام) كالصلوة فى الارض المغصوبة والاوقات المكروهة والمواطن السبعة * والصوم المحظور يوم الشك الاستدلال به اوضح لان المحظورية وصف الصوم * وما اشبه ذلك اى المذكور نحو البيع والاجارة وقت النداء والحلف على فعل محظور مثل قتل زيد وسب الابوين وترك الصلوة فوجب اثباته اى اثبات كونه مشروعا * على هذا الوجه اى صفة الفساد * رعاية لمنازل المشروعات وهو ان ينزل الاصل وهو المقتضى فى منزله والتبع وهو المقتضى فى منزله وذلك بان لا يجعل التبع مبطلا للاصل * ومحافظة لحدودها وهى ان يجعل النهى نهيا والنسخ نسخا لان يجعل كلاهما فى المشروعات واحدا من غير ضرورة قوله (وعلى هذا الاصل) وهو ان النهى فى المشروعات يقتضى بقاء مشروعيتها قوله (منهى بوصفه) وهو الثمن * اعلم ان البيع مبناه على البدلين لانه مبادلة المال بالمال عن تراض لكن الاصل فيه المبيع دون الثمن ولهذا يشترط القدرة على المبيع ولا يشترط القدرة على الثمن وينفسخ بهلاك المبيع دون الثمن وذلك لان المقصود من شرعيته الوصول الى ما يحتاج الانسان اليه من الانتفاع بالاعيان فان من احتاج الى طعام او ثوب مثلا وليس عنده ذلك لا تندفع حاجته الا بالظفر على مقصوده فشرع البيع وسيلة الى حصول المقصود ولما كان الانتفاع يتحقق بالاعيان لا بالاثمان اذ ليس فى ذوات الاثمان نفع الا من حيث الوسيلة الى المقاصد كانت الاعيان اصولا فى البيوع وكانت الاثمان اتباعا لها فيها بمنزلة الاوصاف * فاذا باع عبدا بالخمر كان فاسدا لكونه منهيا عنه لان احد البدلين وهو الخمر واجب الاجتناب فلا يجوز تسليمه وتسلمه الا انها فى ذاتها مال لان المال ما يميل اليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة كذا قيل وقيل هو الشئ الذى خلق لمصالح الآدمى ويجرى فيه الشح والضنة وهى بهذه المثابة ولكنها ليست بمتقومة لان المتقوم ماهو واجب الابقاء اما بعينه او بمثله او بقيمته كما عرف فصلحت ثمنا من حيث انها مال ولم يصلح من حيث انها ليست بمتقومة فلا يمنع اصل الانعقاد لان ماهو ركن العقد وهو الايجاب والقبول الصادر من الاهل صادف محله وهو المبيع من غير خلل فى الركن ولا فى المحل وانما الخلل فيما هو جار مجرى الوصف وهو الثمن فصار العقد مشروعا باصله قبيحا بوصفه وهو الثمن فكان فاسداً لا باطلا * وذكر فى المبسوط فى هذه المسئلة ان محل العقد المالية فى البدلين وبتخمر العصير لا تنعدم المالية وانما ينعدم التقوم شرعا فان المالية بكون العين منتفعا بها وقد اثبت الله تعالى ذلك فى الخمر بقوله * ومنافع للناس * ولانها كانت مالا متقوما قبل التحريم وانما ثبت بالنص حرمة التناول ونجاسة العين وليس من ضرورتهما انعدام المالية كالسرقين الا انه فسد تقومها شرعا ضرورة وجوب الاجتناب عنها بالنص ولهذا بقيت مالا متقوما فى حق اهل الذمة فانعقد العقد بوجود ركنه فى محله بصفة الفساد قوله (وكذلك اذا باع خمرا بعبد * اى بيع الخمر بالعبد كبيع العبد بالخمر فى انعقاد البيع بصفة الفساد * وانما ذكر هذه المسئلة لان دخول الباء فى احد

والصلوة الحرام والصوم المحظور يوم الشك وما اشبه ذلك فوجب اثباته على هذا الوجه رعاية لمنازل المشروعات ومحافظة لحدودها وعلى هذا الاصل يخرج الفروع كلها منها ان البيع بالخمر منهى بوصفه وهو الثمن لان الخمر مال غير متقوم فصلح ثمنا من وجه دون وجه فصار فاسدا لا باطلا ولا خلل فى ركن العقد ولا فى محله فصار قبيحا بوصفه مشروعا باصله وكذلك اذا اشترى خمرا بعبد لان كل واحد منهما ثمن لصاحبه فلم ينعقد فى الخمر لعدم محله وانعقد فى العبد لوجود محله وفسد بفساد ثمنه

البدلين يدل على كونه هو الثمن لانها تدخل فى الاتباع والوسائل يقال كتبت بالقلم * والاثمان بهذه الصفة وقد دخلت فى هذه المسئلة فى العبد فيقتضى ان تكون الخمر مبيعة فيبطل البيع كما اذا باعها بالدراهم بخلاف المسئلة الاولى لان الباء فيها دخلت فى الخمر فبقى العبد مبيعا فقال الشيخ هما سوآء لان هذا بيع مقايضة اى بيع عرض بعرض فكان كل واحد منهما ثمنا لصاحبه * بخلاف بيعها بالدراهم لان الدراهم تعينت للثمنية فبقيت الخمر مبيعة * وفى قوله كل واحد منهما ثمن لصاحبه اشارة الى ان كل واحد منهما متعين فى هذه المسئلة لان كل واحد منهما انما يصلح ثمنا لصاحبه اذا كان الاخر عينا بالنسبة اليه وذلك بان يكون متعينا لان المبيع لا يجب فى الذمة الا فى عقد خاص فاذا كان العبد غير عين لا يصلح ثمنا ولا مبيعا لان الحيوان لا يثبت دينا فى الذمة فى البيوع واذا كانت الخمر غير عين لم تصلح مبيعة فعلم ان قوله كل واحد منهما ثمن لصاحبه لا يستقيم الا ان يكونا متعينين ولكن اذا كانت الخمر غير عين يجب ان ينعقد فى العبد فاسدا وان ادخل الباء فى العبد لانه تعين لكونه مبيعا من كل وجه كما اذا باع خلا غير معين بعبد او دراهم بثوب صح وتعين العبد والثوب للمبيعية * ثم بين حكم المسئلتين فقال فلم ينعقد اى البيع فى الصورتين فى الخمر لعدم محله حتى لا يثبت الملك فيها وان اتصل بها القبض وينعقد فى العبد لوجود محله ولكن بصفة الفساد لفساد ثمنه فيثبت الملك فيه فى الصورتين اذا اتصل به القبض باذن المالك قوله (بخلاف الميتة) اى فى المسئلتين فانه اذا باع العبد بالميتة او الميتة بالعبد بطل البيع * لانه اى المذكور ليس بمال فى الحال ولا فى المال بخلاف الخمر وكذا لا يعد مالا فى دين سماوى فوقع العقد بلا ثمن وهو باطل لعدم ركنه * وكذا جلد الميتة ليس بمال فى الحال ولا فى المال ولهذا لو ترك كذلك يفسد وانما تحصل المالية بصنع مكتسب وهو الدباغ ولهذا اتفق العلماء على بطلان هذا البيع ولو قضى قاض بجوازه لا ينفذ فلانعدام ما هو ركن العقد لم ينعقد العقد كذا ذكر شمس الائمة السرخسى رحمه الله قوله (ولا متقوم) بدليل ان انسانا لو استهلكه لا يضمن الا ترى انه جزء الميتة ويحصل التألم بقطعه كاللحم بخلاف الشعر والميتة ليست بمال ولا متقومة فكذا جزؤها * ويجوز ان يكون قوله ولا متقوم احترازا عن المنافع فانها ليست باموال حقيقة ولكنها تتقوم فى العقود * قالوا المراد بالميتة هى التى ماتت حتف انفها اما البيع بالميتة التى ماتت بالخنق والجرح فى غير المذبح ففاسد لا باطل كذا رأيت بخط شيخى قدس الله روحه * وذكر فى الذخيرة قال ابو الحسن فى الجامع الصغير فى ذبيحة المجوسى وكل شئ يعملونه وهو عندهم ذكوة كالتخنيق والوقذ فانه يجوز البيع بينهم عند ابى يوسف رحمه الله ولو استهلكها مسلم ضمن القيمة وليس كالميتة حتف انفها وقال محمد رحمه الله هو والميتة حتف انفها سواء لان الذكوة فعل شرعى والفاعل ليس من اهله فصار هذا الذبح فى حقه والموت حتف انفه سوآء * لابى يوسف رحمه الله انهم يتمولونه كالخمور ونحن امرنا ببناء الاحكام على ما يدينون بخلاف الميتة حتف انفها لانها ليست بمال فى حق احد * وهكذا ذكر فى التجنيس من غير

بخلاف الميتة لانها ليست بمال ولا متقومة فوقع البيع بلا ثمن وهو غير مشروع وكذلك جلد الميتة لانه ليس بمال ولا متقوم

وكذلك بيع الربوا مشروع باصله وهو وجود ركنه في محله غير مشروع بوصفه وهو الفضل في العوض فصار فاسدا لا باطلا وكذلك الشرط الفاسد في البيع مثل الربوا ولهذا قلنا في قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا ان النهي بعدم الوصف من شهادته وهو الاداء وبقي الاصل فيصير فاسدا ومنها صوم يوم العيد

خلافا لمحمد قوله (وكذلك بيع الربوا اى مثل البيع بالخمر بيع الربوا وهو معاوضة مال بمال في احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة * غير مشروع بوصفه وهو الفضل اى بالفضل بفوت المساواة التي هي شرط الجواز وهو تبع كالوصف * وكذلك الشرط الفاسد في البيع مثل الربوا وهو شرط لا يقتضيه العقد ولاحد المتعاقدين فيه نفع او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق * والربوا قد يكون اسما للعقد ولنفس الفضل وفي قوله بيع الربوا مشروع باصله المراد منه العقد اى بيع هو ربوا وفي قوله الشرط الفاسد مثل الربوا المراد منه نفس الفضل اى الشرط الفاسد في افساد البيع وعدم المنع من الانعقاد مثل الدرهم الزائد لان الشرط الفاسد على ما وصفنا في معنى الدرهم الزائد من حيث انه فضل مستحق بعقد المعاوضة فاخذ حكمه * ثم النهي في المسئلتين هو قوله تعالى * وحرم الربوا *. وقوله عليه السلام * لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق الا سواء بسواء * الحديث وما روى انه عليه السلام نهى عن بيع وشرط وغير ذلك من الاحاديث ورد لمعنى في غير البيع وهو الفضل الخالي عن العوض والشرط الفاسد ولا ينعدم به اصل المشروع لانه ايجاب وقبول من اهله في محله ولا يختل شئ من ذلك بالدرهم الزائد ولا بالشرط الفاسد فكانا امرين زائدين على العقد فكانا غيره * لكن يثبت به صفة الفساد والحرمة وملك اليمين يحتمل ذلك الاترى ان صيد الحرم مملوك للمالك وكذا الخمر وجلد الميتة مملوكان وحرم الانتفاع بها فلما كانت الحرمة لا ينافي ملك اليمين لا ينفيه * وكان ينبغي ان لا يفسد العقد لما ذكرنا ان النهي راجع الى غيره الا ان النهي ان لم يتصل باصل العقد اتصل بوصفه لان الفضل او الشرط اذا دخل فيه صار من حقوقه وكوصفه فانه يقال بيع رابح لمكان زيادة ما اشترى وبيع لازم وغير لازم لمكان شرط الخيار وبيع حال ونساء لمكان الاجل والمورد النهي لمعنى في صفته لا اصله رفع وصف البيع لا اصله ووصف المشروع انه بيع حلال جائز فارتفع الوصف وصار حراما فاسدا وبقي الاصل موجبا للملك (فان قيل) لما بقي اصله موجبا للملك فلما ذا توقف ثبوت الملك على القبض (قلنا) لان السبب لما ضعف بصفة الفساد لم ينهض سببا للملك الا ان يتقوى بالقبض كالهبة والتبرعات فانعدم الملك قبل القبض لقصور السبب * كذا في الاسرار قوله (ولهذا قلنا) اى ولان النهي يقتضي بقاء المشروعية قلنا في قوله تعالى * ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا * ان النهي لعدم الوصف من شهادته اى شهادة المحدود في القذف وهو الاداء حتى لو شهد لا يقبل وكذا يخرج به من اهلية اللعان ايضا لان اللعان اداء وقد فسد الاداء وبقي الاصل اى اصل الشهادة لان عدم القبول انما يتصور اذا كانت الشهادة موجودة شرعا واذا بقي اصلها انعقد النكاح بها كما ينعقد بشهادة الاعمى لان الانعقاد لا يتوقف على وصف الاداء واهليته قوله (ومنها صوم يوم العيد) الصوم في يوم الفطر ويوم الاضحى وايام التشريق مشروع عند علمائنا الثلاثة وهو استحسان وعند زفر والشافعي رحمه الله غير مشروع وهو رواية ابن المبارك عن ابي حنيفة رحمهما الله * ثم اذا صح نذره في ظاهر الرواية يفتى بان يفطر في هذه الايام

(ويقضي)

ويقضى فى ايام اخر ليحصل له العبادة على الخلوص ويتخلص عن المعصية ولو صام فى هذه الايام خرج عن العهدة * وجه قولهما ان الصوم غير مشروع فى هذه الايام وليس الى العبد شرع ماليس بمشروع كالصوم ليلا * وبيانه ان الشرع عين هذا الزمان للاكل بقوله فانها ايام اكل وشرب عرفها بالاكل والشرب ولن يحصل التعريف الا بوجود خاص من الفعل فيها او وجوبه ووجود الاكل والشرب ليس من خصائص هذه الايام فلا يحصل به التعريف وانما الخاص فيها وجوب الاكل والشرب فكان ذلك جعلا من صاحب الشرع لها محال وجوب الاكل والشرب ويندفع الوجوب بجواز الضد فدل ان الصوم فيها ممتنع الوجود شرعا كما فى الليل وايام الحيض * ولهذا قالا لا يجوز الظهر من الحر المقيم الصحيح يوم الجمعة لان الوقت تعين للجمعة فى حقه حتما فلم يبق الظهر ضرورة لانهما لم يشرعا مجموعين بالاجماع * والدليل عليه ان الصوم اسم لما هو قربة والمنهى عنه يكون معصية فلا يكون صوما الا ترى انه لا يصح اداء شئ من الواجبات به ولو بقى مشروعا بعد النهى لصح كالصلوة فى الارض المغصوبة * ولا معنى لقولهم انما لا يجوز لان الواجب فى الذمة كامل وهذا صوم ناقص فلا يتأدى به الكامل لان النقصان لا يمنع قضاء الواجب كما اذا ترك الفاتحة او السورة او التعديل فى قضاء الفائتة يمكن فيه النقصان حتى وجب جبره بالسجود ولم يمنع من الخروج عن عهدة الواجب فعرفنا ان عدم الجواز لصيرورته معصية وعدم بقاء مشروعيته واذا ثبت ذلك لا يصح النذر به لقوله عليه السلام * لا نذر فى معصية الله * ولنا مامر ان النهى عن المشروع يقتضى بقاء مشروعيته الى آخره * وماذكرههنا ايضا ان الصوم فى هذه الايام حسن مشروع باصله وهو فى التحقيق راجع الى ماتقدم * وتقريره ان الشرائع كلها مبنية على الحكمة على ماعرف تفاصيلها فى غير هذا الكتاب والحكمة فى الصوم حصول التقوى لمباشرة اذ لا مشروع ادل على التقوى منه فان من ادى هذه الامانة كان اشد اداء لغيرها من الامانات واكثر اتقاء لما يخاف حلوله من النقمة بمباشرة شئ من القاذورات واليه الاشارة فى قوله تعالى * لعلكم تتقون اياما معدودات * وفيه ايضا معرفة قدر النعم ومعرفة ماعليه الفقراء من تحمل مرارة الجوع فيكون حاملا له على المواساة اليهم * وفيه ايضا انطفاء حرارة الشهوة الداعية المنسية للعواقب ورجحان النفس الامارة بالسوء وانقيادها لطاعة مولاها الى غير ذلك من معانى لا تحصى كثرة * ثم لابد لهذه العبادة من تعيين وقت لان صوم الوصال متعذر والوقت على قسمين النهر والليالى والليالى اعدت للسكون والراحة وضعا والنهر اعدت للتصرف والتقلب للاكتساب وابتغاء الرزق وذلك مؤد الى الجوع والعطش حامل على الاكل والشرب لما فى الحركة من التحليل فتعينت النهر للصوم ليكون على خلاف العادة وليتحقق الحكم التى ذكرناها * ثم فى هذه المعانى مساواة بين هذه الايام وسائر الايام من جميع الوجوه فكان الشرع الوارد فى جعل سائر الايام محلا لهذه العبادة واردا بجعل هذه الايام محلالها ايضا للمساواة وتحقق الحكم فيها حسب تحققها فى تلك فهذا معنى قوله حسن مشروع باصله والذى يدل

وايام التشريق حسن مشروع باصله

على بقاء المشروعية ان الشافعي يقول للمتمتع ان يصوم صوم المتعة فيها في اظهر اقواله كذا في الاسرار * وهو الامساك اى اصل الصوم الامساك لله تعالى في وقته على سبيل الطاعة والقربة * و يجوز ان يكون قوله طاعة لتناول الفرض منه لان الطاعة اسم لفعل عمل بامر آخر اذا قصد الفاعل جعله للامر فان الفعل وان وجد لايستحق اسم الطاعة مالم يوجد هناك امر كذا ذكره الشيخ ابو المعين رحمه الله عليه * وقوله قربة لتناول النفل لانها اسم لكل مايتقرب به الى الله تعالى فصار التقدير اصل الصوم الامساك لله تعالى طاعة ان وجد الامر كصوم رمضان وقربة ان لم يوجد كصوم ايام البيض وغيرها وههنا ان لم يتحقق الامساك على سبيل الطاعة فقد يتحقق على سبيل القربة فكان مشروعا * و يجوز ان يكون ترادفا وهو الاظهر * ثم لما عرف بدلالة العقل والشرع ان مثل هذا المشروع لايجوز ان يكون منهيا عنه لذاته كان النهى لغيره لامحالة لكن ذلك الغير قام به فيما نحن فيه فصار كالوصف له بحيث لاتصور لوجود ذلك الغير الا بالصوم فصار قبيحا بوصفه * ثم ذلك الغير ترك الاجابة والاعراض عن الضيافة الموضوعة في هذا الوقت بالصوم * وانما قيد بالصوم لان الاعراض لايحصل الا به والدليل على المغايرة تصور الصوم بدون الاعراض وكفى لثبوت المغايرة بين الشيئين تصور وجود احدهما بدون صاحبه * واليه اشار الشيخ بقوله بل هو طاعة اى الصوم في هذا الوقت طاعة انضم اليه وصف هو معصية * وقوله فلم ينقلب الطاعة معصية معناه ان بحدوث هذا الوصف او بورود النهى لم ينقلب الصوم الذى هو طاعة معصية بل هو طاعة انضم اليه وصف هو معصية وهو الاعراض * ثم استوضح ماذكر بقوله الاترى ان الصوم يقوم بالوقت اى يوجد به لانه معيار ولايتصور الصوم بدونه * ولافساد فيه اى في نفس الوقت فلا يجوز ان يتعلق النهى بالصوم باعتبار نفس الوقت ايضا * والنهى يتعلق بوصفه اى انما يتعلق بالصوم باعتبار وصف الوقت وهو انه يوم عيد والمتصل بالوقت كالمتصل بالصوم لانه يقوم به فاوجب فساد الصوم و بقى اصل الصوم مشروعا قوله (مثل الفاسد من الجواهر) الجوهر معرب كوهر والمراد منه ههنا ماهو المفهوم فيما بين الناس * يقال لؤلؤة فاسدة اذا بقى اصلها وذهب لمعانها و بياضها واصفرت وكذا يقال لحم فاسد اذا بقى اصله ولم يبق منتفعا به فكذا المراد من الفاسد فيما نحن فيه ماهو مشروع باصله غير مشروع بوصفه قوله (و بيانه) اى بيان كون الصوم مشروعا باصله غير مشروع بوصفه * على وجه يعقل اى على طريق يدرك بالعقل يعنى على وجه التحقيق ان الناس اضياف الله تعالى يوم العيد بلحوم القرابين وتوسعة النعم * والمتناول من جنس الشهوات باصله لانه مما تشتهيه النفس وترغب فيه * طيب بوصفه لكونه ضيافة الله تعالى وانما وصفه بالطيب لاستواء الغنى والفقير والهاشمى فيه بخلاف الصدقة فكان تركه اى ترك المتناول طاعة باصله اى بالنظر الى اصل المتناول فانه كف النفس عما تشتهيه وهو طاعة بوصفه اى هذا الترك معصية بالنظر الى وصف المتناول لانه ترك ضيافة الله تعالى وهو معصية * و يجوز ان يكون

وهو الامساك لله تعالى في وقته طاعة وقربة قبيح بوصفه وهو الاعراض عن الضيافة الموضوعة في هذا الوقت بالصوم فلم ينقلب الطاعة معصية بل هو طاعة انضم اليها وصف هو معصية الا ترى ان الصوم يقوم بالوقت ولا فساد فيه والنهى يتعلق بوصفه وهو انه يوم عيد فصار فاسدا ومعنى الفاسد ماهو غير مشروع بوصفه مثل الفاسد من الجواهر وبيانه على وجه يعقل ان الناس اضياف الله تعالى يوم العيد والمتناول من جنس الشهوات باصله طيب بوصفه فصار تركه طاعة باصله معصية بوصفه على مثال البيع الفاسد

الضمير في اصله ووصفه راجعا الى الترك اى ترك التناول اصله طاعة ووصفه معصية لما ذكرنا * وحاصل هذا الكلام ان النهى ورد لمعنى في غير الصوم وهو ترك الاجابة والاعراض عن الضيافة لكنه متصل بالصوم وصفا فقسد الصوم به * وهذا هو طريقة القاضى الامام ابى زيد والشيخين وعامة المتأخرين * واعترض الشيخ ابو المعين رحمه الله على هذه الطريقة فقال النهى ورد عن عين الصوم بقوله عليه السلام * لاتصوموا * فصرفه الى غيره عدول عن الحقيقة وذلك لايجوز الابدليل * واما قولهم النهى ورد لمعنى ترك الاجابة ففيه اعتراضات كثيرة مشهورة وبعد التسليم لانسلم انه غير الصوم بل هو عين الصوم وذلك لان فعل احد الضدين هو بعينه ترك لصاحبه ان لم تكن بينهما واسطة كالحركة مع السكون فان التحرك هو ترك السكون والسكون ترك التحرك بعينه ليس وراء هذين الفعلين فعل اخر يكون تركا لان التحرك مناف للسكون وكذا على العكس فوقعت الغنية عن اثبات فعل اخر لم يقصد الفاعل فعله ولاخطر بباله مباشرته ولاعرف ثبوته بالمشاهدة لنفى هذا الضد ولو جاز اثبات فعل اخر مع ان هذا الوجود كاف لنفى ضده لامكن اثبات مالايتناهى من الافعال * ولابعد ان يكون اخذ الفعل تركا فانه ليس بترك لما هو اخذله وانما يستحيل ان لو كان اخذا لما هو ترك له * وان كان الفعل له اضداد كثيرة فكل واحد منها ترك لجميع اضداده فالقيام ترك القعود والاتكاء والركوع والسجود والاضطجاع والاسلام ترك اليهودية والنصرانية والمجوسية وجميع الاديان * ثم الصوم ضد للاكل والشرب والجماع ولاجابة الدعوة في هذا اليوم فكان بنفسه تركا لهذه الاشياء فاذا لم يوجد للصوم غير هو المنهى عنه فكان النهى عن ترك الاجابة نهيا عن عين الصوم * وقولهم لا بل هو غيره لتصور الصوم بدون الترك وهذا هو حد المغايرة غير سديد ولابد من بيان شرط المغايرة ليتضح عوار هذا الكلام وذلك ان المغايرة بين الشيئين يطلب من حيث الذات دون الجنس فان تصور وجود احدهما مع عدم صاحبه من حيث الذات فهما متغايران وان كان لايجوز الانفكاك بين جنسهما كجوهر معين مع اعراضه المعينة متغايران لجواز وجودهما مع عدم صاحبه وان كان الانفكاك بين جنس الجواهر والاعراض مستحيلا لاستحالة تعرى الجواهر من الاعراض واستحالة قيام الاعراض بانفسها دون جوهر * وعلى القلب من هذا العرضية مع الوجود في عرض معين ليسا بمتغايرين وهو في نفسه شئ واحد ولايتصور عدم معنى العرضية مع ثبوت الوجود ولاعدم الوجود مع تقرر العرضية فكان العرض شيئا واحدا من غير ان يكون اجتمع فيه معنيان متغايران وان كان يتصور انفكاك معنى الوجود في الجملة عن معنى العرضية فان الجواهر موجودة وليست باعراض والله تعالى موجود وليس بعرض وكذا الجوهرية مع الوجود من هذا القبيل وكذا الله تعالى موجود وهو قائم بذاته وهو متحد الذات وان كان الوجود في الجملة قد ينفك عن القيام بالذات * ثم ما نحن فيه من هذا القبيل فان ترك الاجابة وترك الاكل والشرب والجماع في هذا اليوم المعين شئ واحد وان كان في الجملة يتصور انفكاكهما عن الآخر فمن اعتبر العين في هذا الباب بالجنس وجعل جواز الانفكاك

فى الجملة دليلا على ثبوت المغايرة فى المعين وان كان لا يتصور فيه المغايرة فهو القائل بكون العرض الموجود شيئين متغايرين وكون الجوهر الموجود شيئين متغايرين وكون البارى الموجود القائم بالذات شيئين متغايرين وخروج هذا عن قضية العقول ودلائل الحق ودخوله فى حيز الممتنع المحال مما لا يخفى على ذى لب * ثم قال والذى اظن فيه الشفاء ان يتوصل اليه الا بمعرفة مقدمات * منها ان الترك ضد للمتروك و يتعلق به ثواب وعقاب فان من ترك الصلوة فقد باشر ضدا لها يعاقب على مباشرة ذلك الضد المنهى لا لانعدام الصلوة من قبله لان العبد لا يعاقب من غير فعل منهى باشره و مأثم ارتكبه * و منها ماينا ان الفعل اذا كان له ضد واحد يكون كل واحد منهما تركا للآخر الى آخر ماينا * و منها ان ما كان له اضداد وهو بنفسه ترك للاضداد كلها او يجوز ان يختلف وصفه فى الحكم باعتبار الاضافة الى المتروك كمن امر بالتحرك الى اليمين ونهى عن التحرك الى اليسار فتحرك امامه كان هذا التحرك تركا للتحرك الى اليمين الذى هو واجب وترك الواجب حرام و تركا للتحرك الى اليسار الذى نهى عنه وترك المنهى عنه واجب وهذا الترك فعل واحد فى ذاته وصف بالوجوب بالنسبة الى ضد و بالحرمة بالنسبة الى ضد آخر * و منها ان ما كان متحدا حقيقة يلحق فى الحكم بالمتعدد لعارض اوجب ذلك من مصادفته المحال المتعددة او تعلق الاحكام المختلفة به فان الرامى الى انسان عامدا لو اصاب السهم المقصود اليه ونفذه و اصاب آخر لم يقصده اخذ فى حق الاول باحكام العمد وفى حق الثانى باحكام الخطاء و الفعل فى نفسه واحد وجعل متعددا لتعدد محال اثره واختلاف الاحكام المتعلقة به * و منها ان العارض مع الاصل اذا اجتمعا وامكن اعتبارهما وجب الاعتبار و يجعل الاصل متبوعا و العارض تابعا لاستحالة القلب و تعذر التسوية * و بعد الوقوف على هذه المقدمات نخوض فى ايضاح ما رمنا ايضاحه فنقول الصوم فى هذه الايام ترك للاكل و الشرب والجماع ولاجابة دعوة الله تعالى عباده بالقرابين التى هى خالص اموال الله تعالى فانها اموال خالصة لله تعالى جعلت محالا لاقامة التقرب الى الله سبحانه باراقة دماء الانعام قد شرف الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم وامته بهذه الضيافة فوجب عليهم اجابة دعوته والمسارعة الى قبول اكرامه فكان الصوم تركا لاجابة الدعوة و الاكل والشرب والجماع وهو فى نفسه شئ واحد غير انه بالاضافة الى الاكل والشرب و الجماع كان عبادة مأذونا فيها لما تعلق به من الحكم والمصالح التى بينا و بالاضافة الى اجابة الدعوة كان منهيا عنه باعتبار انه فى حقها ترك للواجب فيكون منهيا عنه وهو فى ذاته متحد وهذه الاضداد متعددة بلا شك فان اجابة الدعوة غير الاكل و الشرب لتصور وجودها بدون اجابة الدعوة وتغاير الاكل و الشرب والجماع فى انفسها مما لا يشكل فكان الصوم الذى هو متحد فى نفسه باعتبار الاضافة الى الاضداد المتعددة بمنزلة المتعدد وهو باعتبار الاضافة الى اجابة الدعوة منهى عنه و باعتبار الاضافة الى الاكل والشرب والجماع عبادة مستحسنة فكان النهى باعتبار الحقيقة راجعا الى الذات و باعتبار الحكم راجعا الى غير ما هو صوم مستحسن على حسب ما ذكرت من المثال فى المقدمات * ثم اجابة

الدعوة ليست بضد اصلي للصوم فان الصوم في غير هذه الايام ليس بترك لاجابة الدعوة وهو في جميع الاوقات ترك للاكل والشرب والجماع لكونها اضدادا له اصلية فكان الصوم باعتبار الاضافة الى هذه الاضداد بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى اجابة الدعوة بمنزلة التابع فترك اجابة الدعوة في الصوم جعل كأنه وصف له وترك الاكل والشرب والجماع جعل كأنه موصوف متبوع فبقي الصوم مشروعا وبقي فيه نوع خلل فامكن اثباته بالقول لان بالقول يمكن التمييز بين المشروع منه وبين المنهي عنه * وهو معنى قول الشيخ في الكتاب انما وصف المعصية متصل بذاته فعلا لا باسمه ذكرا * ولو صام عن واجب آخر لا يجوز لحصوله مختلا في نفسه لاستحالة التمييز في الفعل بين ترك الاكل والشرب والجماع وبين ترك اجابة الدعوة * وهذا كما جوز علماؤنا بيع السمن الذائب الذي ماتت فيه الفارة لامكان ايراد البيع على السمن دون صفة النجاسة ومنعوا من اكله لاستحالة التمييز بينهما * ثم لو صام في هذه الايام يخرج عن عهدة النذر لانه لما اضاف النذر الى هذه الايام اوجب على نفسه قدر ما يتحقق فيها وقد اتى بذلك القدر كمن نذران يعتق هذه الرقبة وهي عمياء خرج عن نذره باعتاقها وان كان لا يتأدى شيء من الواجبات بها * والاولى ان يصوم في وقت آخر ليكون مؤديا الكل مما وجب عليه مع التخلص عن ارتكاب المنهي عنه كمن نذر ان يصلي عند طلوع الشمس فعليه ان يصلي في وقت آخر وان صلى في ذلك الوقت خرج عن موجب نذره * ولا يقال ان النهي لو كان لترك الاجابة لكان ينبغي ان يأثم من لم يأكل بدون النية * لانا نقول من لم يأكل بدون النية لعدم الطعام او للحمية لا يأثم لانه ترك الاجابة عن عذر اما من لم يأكل مع القدرة على الطعام وانعدام العذر فلا نسلم انه لا يأثم * وهذا بخلاف الصلوة في ارض مغصوبة لان المنهي عنه هو الغصب دون الصلوة والصلوة فعل معلوم يتأدى باركان وشرائط معلومة والغصب ايضا شيء معلوم لا اتحاد بينهما بوجه * ولا يلزم ان من رأى رجلا يغرق وهو في الصلوة وقد امكنه التخليص او قطع الصلوة فلم يقطع حيث يجوز وان كان مأمورا بتركها منهيا عن ترك التخليص والمضي في الصلوة هو ترك التخليص فكانت الصلوة منهيا عنها من حيث انها ترك التخليص ثم لم يؤثر ذلك في صحة قضاء ما وجب عليه كاملا * وكذا لو رآى رجلا يقتل آخر ويمكنه الدفع فمضى في صلوته او اشتغل بها ابتداء حيث جازت صلوته مع ما بينا * وكذا من اشتغل بالصلوة في اول الوقت عند استنفار الناس الى عدو من المشركين قد اظلهم وهو قادر على ان ينفر اليهم على هذا ايضا لان الصلوة في هذه الحالة ليست بترك للتخليص والدفع فانها مع التخليص والدفع ممكنة في الجملة عند قرب الغريق منه فيأخذ بيده فيخلصه وقرب القاصد للقتل منه فيقبض على يده او يتعلق بثيابه او بعض اعضائه فيمسكه فلو كانت الصلوة تركا للتخليص والدفع لما تصور حصولهما في حالة الصلوة البتة لان ترك كل فعل ضده باجتماع الفعل مع تركه مستحيل كاستحالة اجتماع السواد والبياض في حالة واحدة فدل ان الترك معنى وراء الصلوة يقارن الصلوة وارتكاب النهي بفعل لا يمنع

من صحة فعل آخر هو عبادة وليس بمنهي عنه كالمصلي يرمي ببصره الى من لايحل له النظر اليه من الاجنبيات والطائف ينظر الى بعض اعضاء الاجنبيات او يقذف محصنا فكذا ما نحن فيه * وهذا لان الركن في باب الصلوة هو الافعال المعهودة والصلوة في الحقيقة هذه الافعال لاغيرها وترك التخليص والدفع بترك استعمال اليد وترك استعمالهما في باب الصلوة ليس من الاركان اذ لا اداء لها بذلك انما استعمالها جعل من باب النواقض لو كثر لوجود الاعراض عن العبادة فاما ترك استعمالها فليس من الصلوة لان الصلوة ليست هي ترك استعمالها بل هي اداء الاركان * وكذا المشتغل بالصلوة في وقت النفير على هذا لان الترك حصل بترك المشي والصلوة ليست بترك المشي انما هي افعال اخر وراء ترك المشي وهو القرار على المكان والقرار معنى وراء الاركان المعهودة الا ترى انه يتصور القرار على المكان بدون اركان الصلوة ويكون به تاركا للذهاب ويتصور ترك استعمال آلة التخليص والدفع وهي اليد بدون الصلوة ويحصل الترك فكان ترك المشي معنى مقارنا لاركان الصلوة والمنهي هو لا هي فاما في مسئلتنا هذه فالصوم هو بنفسه ترك هذه الاشياء على ما قررنا والله اعلم * هذا كله كلام الشيخ ابي المعين رحمه الله * وخلاصة معناه ان المنهي عنه عين الصوم بجهة والمشروع عينه ايضا ولكن بجهة اخرى ويجوز ان يكون الشئ الواحد مشروعا وحراما بجهتين مختلفتين عند عامة الفقهاء * وزبدة الطريقة الاولى ان المشروع هو الصوم والمنهي عنه غيره ولكنه وصفه قائم به فالشيخ المصنف رحمه الله بين الطريقة الاولى والحق بآخر كلامه ما يشير الى الطريقة الثانية بقوله وبيانه على وجه تعقل الى آخره ويوقف عليه بادنى تأمل ان شاء الله تعالى قوله (ولهذا) اي ولان الطاعة وهي الصوم لم ينقلب معصية بالنهي صح النذر به اي بهذا الصوم * او ولان ترك المتناول وهو الصوم طاعة باصله صح النذر به لانه نذر بالطاعة لان كف النفس عن الشهوات بذاته قربة وهو جواب عن قولهم الصوم في هذه الايام معصية فلا يصح النذر به * والمعصية متصل بذاته فعلا لا باسمه ذكرا اي وصف هو معصية وهو ترك الاجابة متصل بفعل الصوم لا بذكر الصوم ولم يوجد منه الا ذكر الصوم وهو قوله نذرت ان اصوم لله يوم النحر او اصوم لله غدا وغد يوم النحر فلم يمنع صحة النذر به (فان قيل) ذكر الصوم ذكر للمعصية لان الصوم عينه ترك الاجابة على ما ذكرت وهو معصية فكان ذكر لصومه وايجابه ذكرا للمعصية وقصدا اليه فلم يصح كمن نذر ان يضرب اباه او شتم امه لم يصح والعصيان نفس الضرب والشتم الا انه لما كان ذكر اله وقصدا اليه كان معصية ايضا فلم يصح (قلنا) لم ينعقد هذا النذر من حيث انه ذكر المعصية ولكنه انعقد من حيث انه ذكر طاعة وايجاب قربة وقد بينا ان جهة القربة اصل فيه فيصح النذر به (فان قيل) ما وجه رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه اذا اضاف النذر الى يوم النحر بان قال لله علي صوم يوم النحر لم يصح نذره واذا اضاف الى الغد بان قال لله علي ان اصوم غدا وغد يوم النحر صح نذره (قلنا) وجهه انه اذا نص على يوم النحر فقد صرح في نذره بما هو

ولهذا صح النذر به لانه نذر بالطاعة وانما وصف المعصية متصل بذاته فعلا لا باسمه ذكرا ولهذا قلنا في ظاهر الرواية لا يلزم بالشروع لان الشروع فيه متصل بالمعصية قام بالقطع حقا لصاحب الشرع فصار مضافا الى صاحب الشرع فبرئ العبد عن عهدته

(متن)

منهى عنه فلم يصح واذا قال غدا فلم يصرح فى نذره بالمنهى عنه فصح نذره وهو كالمرأة اذا قالت لله على ان اصوم يوم حيضى لم يصح نذرها ولو قالت لله على ان اصوم غدا وغد يوم حيضها صح نذرها ويجب عليها القضاء * والجواب عنه على ظاهر الرواية ان الحيض وصف المرأة لا وصف اليوم وقد ثبت بالاجماع ان كونها طاهرة عن الحيض شرط ليكون اهلا لاداء الصوم فلما علقت النذر بصفة لا تبقى اهلا للاداء معها لم يصح لانه لا يصح الا من اهله كالرجل يقول لله على ان اصوم يوما اكلت فيه قوله (ولهذا) اى ولان هذا الصوم معصية بوصفه قلنا انه لا يلزم بالشروع فى ظاهر الرواية * اذا شرع فى صوم يوم النحر ثم افسده لا يلزمه القضاء فى ظاهر الرواية عن ابى يوسف رحمه الله يلزمه القضاء رواه بشر بن الوليد عنه كذا فى الاسرار والكشف لابى جعفر * وذكر فى المبسوط اذا اصبح يوم الفطر صائما ثم افطر لا قضاء عليه فى قول ابى حنيفة وعليه القضاء فى قول ابى يوسف ومحمد رحمهم الله لهما ان الشروع ملزم كالنذر بدليل سائر الايام والنهى لا يمنع صحة الشروع فى حق القضاء كمن شرع فى الصلوة فى الاوقات المكروهة * وجه ظاهر الرواية ما ذكر فى الكتاب وهو ان الشروع فى هذا الصوم متصل بالمعصية لانه مرتكب للنهى عنه وهو ترك الاجابة بنفس الشروع فلم يجب عليه اتمامه وحفظه بل امر بقطعه رعاية لحق صاحب الشرع وهو الاحتراز عن المعصية فصار كأن صاحب الشرع قال له اقطع لاجل حقى فلا يجب على القاطع شئ لحصوله مضافا الى صاحب الحق * فبرئ العبد عن عهدته اى عهدة القطع او عهدة ما شرع فيه كمن امر غيره باتلاف ماله فاتلفه لا يضمن لانه بأمره بخلاف النذر فانه بنذره ما صار مرتكبا للنهى عنه وبخلاف الشروع فى الصلوة فى الوقت المكروه على ما نذكر قوله (ومنها) اى ومن الفروع المخرجة على الاصل المذكور الصلوة عند طلوع الشمس ودلوكها اى زوالها او غروبها يقال دلكت الشمس اى زالت او غابت * اى الصلوة فى الاوقات الثلثة المكروهة مشروعة باصلها لان النهى يقتضى المشروعية ولا قبح فى اركانها من القيام والركوع والسجود لانها تعظيم الله تعالى لتكون حسنة كما فى سائر الاوقات * وشروطها من الطهارة وستر العورة واستقبال القبلة فبقيت مشروعة بعد النهى كما كانت قبله * والوقت صحيح باصله ايضا لانه زمان كسائر الازمنة صالح لظرفية العبادة * كما جائت به السنة وهى ما روى عمرو بن عبسة عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال له حين سأله عن الصلوة * صل صلوة الصبح ثم اقصر عن الصلوة حين تطلع الشمس حتى ترتفع فانها تطلع حين تطلع بين قرنى الشيطان وح يسجد لها الكفار ثم صل فان الصلوة مشهودة محضورة حتى يستقبل الظل بالرمح ثم اقصر عن الصلوة فانه ح تسجر جهنم فاذا اقبل الظل فصل فان الصلوة مشهودة محضورة حتى تصلى العصر ثم اقصر عن الصلوة حتى تغرب الشمس فانها تغرب بين قرنى الشيطان وح يسجد لها الكفار * وفى حديث الصنابحى ان النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلوة عند طلوع الشمس وقال * انها تطلع بين قرنى الشيطان وان الشيطان يزينها فى عين من يعبدها

ومنها الصلوة وقت طلوع الشمس ودلوكها مشروعة باصلها اذ لا قبح فى اركانها وشروطها والوقت صحيح باصله فاسد بوصفه وهو انه منسوب الى الشيطان كما جاءت به السنة الا ان الصلوة لا توجد بالوقت لانه ظرفها لا معيارها

وهو سببها فصارت الصلوة ناقصة لافاسدة فقيل لايتأدى به الكامل

حتى يسجدوا لها فاذا ارتفعت فارقها فاذا كانت عند قيام الظهيرة قارنها فاذا مالت فارقها فاذا دنت للمغيب قارنها فاذا غربت فارقها فلاتصلوا فى هذه الاوقات * فهذا معنى نسبة الوقت الى الشيطان * ورأيت فى بعض القصص ان زرادشت اللعين امر المجوس بالصلوة فى هذه الاوقات الثلاثة فجاء الشرع بحرمة الصلوة فيها مخالفة لهم * وقرنا الشيطان ناحيتا رأسه * قيل انه يقابل الشمس حين طلوعها فينتصب حتى يكون طلوعها بين قرنيه فينقلب سجود الكفار للشمس عبادة له * وقيل هو مثل ثم لما اثبت التسوية بين صوم الايام الخمسة وبين الصلوة فى الاوقات الثلاثة من قبل ان النهى فى كل منهما ورد لمعنى فى وصف الوقت شرع فى بيان التفرقة بينهما فقال الا ان الصلوة اى لكن الصلوة لاتوجد بالوقت لان الوقت للصلوة ظرف ولاتأثير للظرف فى اتحاد المظروف بل هى توجد بافعال معلومة فلايكون فساده مؤثرا فيها لانه مجاور بخلاف الصوم لانه توجد بالوقت لانه معيار له على مامر قوله (وهو سببها) اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال فساد الظرف لما لم يؤثر فى المظروف لانه مجاور كان ينبغى ان لايؤثر فى نقصانه ايضا حتى يتأدى به الكامل كما لايؤثر فساد ظرف المكان فيه كما فى الصلوة فى الارض المغصوبة حيث تأدى بها الكامل فقال الوقت وان كان ظرفا لكنه سبب للصلوة ففساده يؤثر فى المسبب لامحالة الا انه لما كان مجاورا ولم يكن وصفا يؤثر فى النقصان لافى الفساد بخلاف الصلوة فى الارض المغصوبة فان المكان فيها ليس بسبب ولا وصف فلايؤثر فى الفساد ولا فى النقصان بل يوجب كراهة وهى لايمنع اداء الواجب * وفى قوله وهو سببها اشارة الى ان الوقت سبب لما شرع فيه من النفل كما هو سبب لما شرع فيه من الفرض والا لم يستقم هذا الكلام لان كلامنا فى النفل لافى الفرض وقيل فى معنى سببية الوقت ان ادراك كل زمان والبقاء اليه نعمة فيستدعى شكرا وكان ينبغى ان يجب عليه الاشتغال بالخدمة فى كل الازمنة شكرا الا ان الله تعالى رخص بالايجاب فى بعض الازمنة دون البعض فاذا نذر او شرع فقد اخذ بما هو العزيمة فثبت ان مطلق الوقت سبب * فقيل لايتأدى به اى بالمذكور وهو الصلوة فى هذه الاوقات المكروهة الكامل وهو ما وجب فى غير هذه الاوقات لان الكامل لايتأدى بالناقص (فان قيل) لايمنع النقصان عن الجواز كما لايمنع الكراهة عنه بدليل ان من ترك الفاتحة او بعض الواجبات فى اداء الصلوة او فى قضائها يخرج عن العهدة وان تمكن فيه النقصان ولهذا وجب جبره بالسجود ان كان ساهيا واذا كان كذلك وجب ان يتأدى به الكامل كما يتأدى بالصلوة فى الارض المغصوبة (قلنا) النقصان انما يمنع اذا كان راجعا الى نفس المأمور به اصلا او وصفا لان ذلك دخل تحت الامر فلا بد من ان يمنع فوات ما دخل تحت الامر عن الجواز فاما ما لم يدخل تحت الامر ففواته لايمنع عنه لانه لايخل بالمأمور به وذلك كمن اعتق رقبة عمياء عن كفارة يمينه لايجوز لان الوصف دخل تحت الامر وان كانت كافرة تجوز وان تمكن فيهما نقصان بفوات الايمان لان وصف الايمان لم يدخل تحت الامر فنقصانه لايمنع عن اداء الواجب *

(ثم)

ثم الوقت في الصلوة داخل تحت الامر بالدلائل القطعية فنقصانه يمنع عن الجواز كوصف العمى في الرقبة فاما واجباتها فلم تدخل تحت الامر فقوانها لا يؤثر في المنع عن الجواز كفوات وصف الايمان في الرقبة لان المأمور به كامل اصلا ووصفا وانما حكمنا بالنقصان عملا باخبار الاحاد التي لا تزاد على الكتاب وتوجب العمل لا العلم ولهذا قلنا ينجبر بالسجود فلا يظهر في حق المأموربه * وكذا المكان في الصلوة لم يدخل تحت الامر فلا ينتقص المأمور به بنقصانه قوله (ويضمن بالشروع) حتى لو قطعها وجب عليه القضاء وينبغي ان يقضيها في وقت يحل فيه الصلوة فان قضاها في وقت آخر مكروه اجزأه وقد اساء لانه لو اتمها في ذلك الوقت اجزأه فكذا اذا قضاها في وقت مثل ذلك الوقت * وقال زفر لا يضمن وهو رواية عن ابي حنيفة رحمهما الله لانها منهي عنها فلم تجب صيانتها عن البطلان كالصوم المنهي عنه * ولنا ان فساد الوقت لما لم يؤثر في افسادها بقيت صحيحة وان صارت ناقصة فوجبت صيانتها عن البطلان بخلاف الصوم لانه يقوم بالوقت اذ الوقت فيه جزء من اجزاء الماهية حتى قيل هو الامساك عن المفطرات الثلاث نهارا ولهذا لو امسك في الليل لا يكون صوما بحال * ويعرف به اي يعرف مقداره بالوقت حتى ازداد بازدياده وانتقص بانتقاصه * فازداد الاثر اي اثر فساد الوقت في الصوم فصار فاسدا فلم يضمن بالشروع * يوضحه ان في الصلوة يمكنه الاداء بذلك الشروع لا بصفة الكراهة بان يصبر حتى ترتفع الشمس فلهذا لزمه وفي الصوم بعد الشروع لا يمكنه الاداء بدون صفة الكراهة فلم يلزمه وحقيقة الفرق ماذكر الشيخ ابو المعين رحمه الله ان ما تركب من اجزاء متفقة متجانسة يكون للبعض اسم الكل كالماء والهواء والخل واللبن فان اسم الماء كما ينطلق على جميع ماء البحر ينطلق على قطرة منه لكون اجزاء الماء متفقة متجانسة في نفسها وما تركب من اجزاء مختلفة لا يكون للبعض اسم الكل كالسكنجبين المتركب من الماء والسكر والخل لا يكون للبعض منه اسم الكل فان الخل لا يسمى سكنجبينا * وكذا الآدمي مع الاجزاء البسيطة من اللحم والدم والعظم والعصب والاجزاء المتركبة كالوجه واليد والرجل هكذا فان شيئا من هذه الاجزاء من اي النوعين كان لا ينطلق عليه اسم الآدمي معروف ذلك عند اهل اللغة لا نزاع في ذلك * ثم الصوم تركب من اجزاء متفقة وهي الامساكات الموجودة من انشقاق الفجر الى غروب الشمس فكان اسم الصوم واقعا على كل جزء من اجزائه والنهي ورد عن الصوم وجزء من اجزائه صوم فكان منهيا عنه ولهذا لو حلف ان لا يصوم فشرع فيه ثم افسد يحنث في يمينه فكان ما انعقد منه انعقد مشروعا محظورا على ماقررنا ولو مضى فيه لكان كل جزء منه مشروعا محظورا والمضي انما يلزم لابقاء ما انعقد على ما انعقد والمنعقد الماضي كان مشتملا عليهما فالمضي لو لزم لما فيه من تقرير الطاعة لا يلزم لما فيه من تقرير المعصية لان تقريرها حرام والتوبة عما سبق من المعصية والندم عليه فريضة وتقرير ما انعقد طاعة واجب لكنه مجتهد فيه وتعارضت فيه الاخبار من حيث الظاهر فتمكنت فيه الشبهة فاما افتراض التوبة عن المعصية فلا شك فيه فكان جانب ترك المضي مرجحا على

ويضمن بالشروع والصوم يقوم بالوقت ويعرف به فازداد الاثر فصار فاسدا فلم يضمن بالشروع والنهي عن الصلوة في ارض مغصوبة

جانب وجوب المضي فلم يجب المضي فلا يلزمه القضاء بالافساد * بخلاف ما اذا شرع في الصلوة في الاوقات المكروهة ثم افسد حيث يلزمه القضاء بالافساد لان الصلوة تركبت من اجزاء مختلفة غير متجانسة من قيام وركوع وسجود فلا يكون لبعضها اسم الصلوة وانما ينطلق الاسم عند انضمام هذه الاجزاء بعضها الى بعض بان يقيد الركعة بالسجدة وصارت الركعات بعد ذلك اجزاء متجانسة فكان لركعة واحدة اسم الصلوة ولهذا لو حلف ان لا يصلي فشرع في الصلوة لا يحنث ما لم يقيد الركعة بالسجدة ومن انتقل من الفرض الى النفل قبل تمامه لا يجعل متنفلا ما لم يوجد منه السجدة لان ما دون الركعة ليس بصلوة والنهي ورد عن الصلوة في هذه الاوقات فلم يكن الشروع منهيا عنه ولا القيام ولا القراءة ولا الركوع وانما توجه عليه النهي عند وجود السجدة فامضى قبل ذلك انعقد عبادة محضة وابطالها حرام وصيانتها واجبة ولا تحصل الصيانة بدون المضي فكان المضي في حق ما مضى امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وفي حق ما يستقبل تحصيل طاعة وتحصيل معصية فكان المضي طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية وهي ابطال العبادة وترك المضي امتناعا عن معصية وطاعة وارتكاب معصية وهي ابطال عبادة محضة فترجحت جهة المضي على جهة الافساد فوجب المضي فاذا افسد فقد افسد عبادة وجب عليه المضي فيها فيلزمه القضاء والله اعلم قوله (متعلق بما ليس بوصف) اي ليس بوصف ولا سبب فلم تفسد ولم ينتقض ايضا حتى تأدى بها الواجب الكامل باتفاق الفقهاء الان غرض الشيخ لما كان هو التفرقة بينها وبين صوم يوم النحر والتفرقة بين البيع وقت النداء وبين بيع الربوا لا غير لم يتعرض لعدم الانتقاض * وانما كان النهي متعلقا بما ليس بوصف لانه متعلق في الصلوة بشغل الارض وفي البيع بترك السعي وهما امر ان منفكان عن الصلوة والبيع الا ترى ان الشغل يوجد بدون الصلوة والصلوة توجد بدون الشغل وكذا البيع يوجد بدون ترك السعي بان تبايعا في الطريق ذاهبين وترك السعي يوجد بدون البيع بان مكث من غير بيع واذا كان كذلك كان النهي لامر مجاور فاوجب الكراهة دون الفساد * وفي بعض الشروح القبح المتصل بالمشروع على ثلاثة اوجه اتصال كامل ووسط وناقص * فالكامل في صوم يوم العيد ولذلك لم يضمن بالشروع ولم يتأد به الكامل * والوسط في الصلوة في الاوقات المكروهة اذا تصال القبح بها اقل بالنسبة الى الصوم واكثر بالنسبة الى الصلوة في الارض المغصوبة ولذلك لا يتأدى به الكامل وتضمن بالشروع والناقص في الصلوة في الارض المغصوبة ولذلك ثبت فيها الكراهة دون الفساد والنقصان لان القبح فيها على طريق المجاورة لا على طريق الاتصال في الحقيقة * واعلم ان العلماء قد اختلفوا في الصلوة في ارض مغصوبة فذهب الجمهور الى انها صحيحة وذهب اهل الظاهر واحمد بن حنبل ومالك في رواية والزيدية والجبائي وابنه ابو هاشم الى انها لا تصح قائلين بان القول بصحتها يؤدي الى ان يكون الفعل الواحد بذاته حراما وحلالا لان هذا الفعل المعين غصب ومتعلق الحرمة بالاتفاق فلو صحت لكان هو بعينه متعلق الوجوب ايضا

متعلق بما ليس بوصف فلم تفسد فكذلك البيع وقت النداء وهو بخلاف بيع الحر والمضامين والملاقيح لانه اضيف الى غير محله فلم ينعقد فصار النهي مجازا عن النفي وهذه الاستعارة صحيحة لما بينهما من المشابهة ولا خلاف فيه انما الكلام في حكم حقيقته

وذلك باطل وهذا لان فعله واحد وهو كونه في الدار المغصوبة وهو في حالة القيام والركوع والسجود غاصب بفعله عاص به فلا يجوز ان يكون متقربا بما هو عاص به مثابا بما هو معاقب عليه * ولا يبعد قول لكم امكن انفكاك احدهما عن الآخر لانه وان امكن ذلك في غير صورة النزاع لكنهما متلازمان فيما تنازعنا فيه فلا يمكن الجمع بين الامرين * وتمسك الجمهور باجماع السلف فانهم ما امروا الظلمة بقضاء الصلوات المؤداة في الدور المغصوبة مع كثرة وقوعها ولا نهوا الظالمين عن الصلوة في الاراضي المغصوبة اذ لو امروا به ونهوا عنها لانتشر * وبان الفعل وان كان واحدا في نفسه اذا كان له وجهان مختلفان يجوز ان يكون مطلوبا من احد الوجهين مكروها من الوجه الثاني وانما الاستحالة في ان يطلب من الوجه الذي يكره لعينه ثم فعله من حيث انه صلوة مطلوب ومن حيث انه غصب مكروه والغصب يعقل دون الصلوة والصلوة تعقل دون الغصب وقد اجتمع الوجهان في فعل واحد ومتعلق الامر والنهي الوجهان المتغايران * وهو نظير ما اذا قال السيد لعبده خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فان ارتكبت النهي عاقبتك وان امتثلت اعتقتك فخاط الثوب في تلك الدار فيصح من السيد ان يعاقبه ويعتقه ويقول اطاع بالخياطة وعصى بدخول الدار فكذلك ما نحن فيه من غير فرق فالفعل وان كان واحدا فقد تضمن تحصيل امرين مختلفين يطلب احدهما ويكره الاخر وبان جمعهما المكلف لم يخرجا عن حقيقتهما * وهو ايضا كمن رمى سهما الى مسلم بحيث يمرق الى كافر او الى كافر بحيث يمرق الى مسلم فانه يثاب ويعاقب ويملك سلب الكافر عند من جعله سببا لذلك ويقتل بالمسلم قصاصا لتضمن فعله الواحد امرين مختلفين * وبهذا خرج الجواب عما قالوا انه غاصب بفعله ولا فعل له الا قيامه وركوعه وسجوده فكان متقربا بعين ما هو غاصب به * لانا انما جعلناه عاصيا من حيث انه يستوفي منافع الدار ومتقربا من حيث انه اتى بصورة الصلوة كما ذكرنا في مسئلة الخياطة وقد يعلم كونه عاصيا من لا يعلم كونه مصليا ويعلم كونه مصليا من لا يعلم كونه غاصبا * الا ترى انه لو سكن ولم يفعل فعلا لكان غاصبا في حالة النوم وعدم استعمال القدرة وانما يتقرب بافعاله وليست تلك الافعال شرطا لكونه عاصيا فثبت انهما وجهان مختلفان وان كان الفعل واحدا * ولما فرغ الشيخ من بيان تخريج الفروع على الاصل المذكور شرع في جواب ما يرد نقضا على ذلك الاصل فقال وهذا يخالف اي بقاء المشروعية مع ورود النهي يخالف بيع الحر * او ما ذكرنا من الفروع يخالف بيع الحر والمضامين والملاقيح من حيث ان النهي فيها لم يقتض بقاء المشروعية حتى بطلت اصلا وقد اقتضى ذلك في الفروع المتقدمة لانها بيوع اضيفت الى غير محلها اذ المعدوم لا يصلح محلا للبيع ولا بد للانعقاد من المحل فبطلت لعدم المحل وصار النهي عنها مستعارا للنفي بهذه القرينة * واستعارة النهي للنفي صحيحة لما بينهما من المشابهة وهي استواؤهما في نفس الرفع فاحدهما برفع الاصل والآخر برفع الصفة * او لان كل واحد منهما عبارة عن العدم * او لان كل واحد منهما محرم ولهذا صحت استعارة النفي للنهي في قوله تعالى * فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج * والمضامين ما تضمنته اصلاب الفحول ومنه قول

وكذلك صوم الليالي لان الوصال غير مشروع ولا ممكن والنهار هو المتعين لشهوة البطن غالبا فتعين للصوم تحقيقا للابتلاء فصار النهي مستعارا عن النفي ولا يلزم النكاح بغير شهود لانه منفي بقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود فكان نسخا وابطالا وانما يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لشبهة العقد ولان النكاح شرع للملك ضروري لا ينفصل عن الحل حتى لم يشرع مع الحرمة ومن قضية النهي التحريم فبطل العقد لمضادة ثبتت بمقتضى النهي بخلاف البيع لانه وضع لملك العين والتحريم لا يضاده لان الحل فيه تابع الا ترى انه شرع في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالامة المجوسية والعبيد والبهائم وكذلك الخمر

الشاعر (شعر) ان المضامين التي في الصلب * ماء الفحول في الظهور الحدب * جمع مضمون من ضمن الشيء بمعنى تضمنه يقال ضمن كتابه كذا وكان مضمون كتابه كذا * والملاقيح ما في البطون من الاجنة جمع ملقوح او ملقوحة من قولهم لقحت الدابة اذا حملت * وهو فعل لازم فلا يجيء اسم المفعول منه الا موصولا بحرف الجر الا انهم استعملوه محذوف الجار * وصورته ان يقول بعت الولد الذي يحصل من هذا الفحل او من هذه الناقة وكان ذلك من عادة العرب فنهى النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك قوله (وكذلك صوم الليالي) اي وكبيع الحر والمضامين والملاقيح صوم الليالي في انه غير مشروع مع انه منهي عنه لان الوصال غير مشروع فان الشرع اخرج زمان الليل من ان يكون وقتا للصوم ولم يجعله وقتا له اصلا فكان النهي عنه بمعنى النفي * ثم صوم الفرض يتأدى بصيام ايام الوصال اذا نواه لان القبح في المجاور وهو الامساك في الليل لا لمعنى متصل بوقت الصوم بخلاف صوم يوم النحر لان القبح لمعنى اتصل بوقت الصوم قوله (ولا ممكن) لان الآدمي لا يبقى بدون الاكل على ما عليه جبلته فلا بد من ان يعين بعض الزمان للصوم وبعضه للفطر فتعين النهار للصوم لان الابتلاء يتحقق فيه لان في النفس داعية الى الاكل والشرب وذلك في النهار في العادة فيتحقق خلاف هوى النفس بالامساك عن الشهوات فيه فاما الامساك في الليل فعلى وفاق هواها فلا يتحقق فيه معنى الابتلاء على الكمال اذ اصل بناء العبادة على مخالفة العادة لا على موافقتها * ولا يقال بان الجماع يوجد في الليالي عادة وهو احدى المفطرات فكان الامساك عنه في الليل على خلاف هوى النفس فينبغي ان يكون الليل محلا للصوم ايضا * لانا نقول شهوة الفرج تابعة لشهوة البطن ولهذا كان الصوم وجاء على ما ورد به الاثر فلا يعتبر بنفسها قوله (ولا يلزم النكاح بغير شهود) اي ولا يلزم على الاصل المذكور النكاح بغير شهود فانه لم يبق مشروعا مع انه منهي عنه بدليل تحقق حكم النهي فيه وهو الحرمة * وبدليل انه لو حمل قوله عليه السلام * لا نكاح الا بشهود * على حقيقته يلزم الخلف في كلام صاحب الشرع فوجب حمله على النهي كما حمل قوله تعالى *فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج * عليه لهذا المعنى لانا لا نسلم ذلك بل نقول هو منفي فكان ذلك اخبارا عن عدمه كقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهارة وكقولك لا دخل في الدار وذلك لا يوجب بقاء المشروعية بل يوجب انتفاءه ضرورة صدق الخبر وما ذكر انه يلزم منه الخلف غير مسلم لان الكلام في النكاح الشرعي وهو منتف اصلا * قوله وانما يسقط الحد جواب سؤال يرد على هذا الجواب وهو انه لما لم يبق مشروعا اصلا ينبغي ان لا يسقط الحد ولا يثبت النسب ولا يجب العدة والمهر فيه لانها من احكام النكاح والحكم لا يثبت بدون السبب فقال انما يثبت هذه الاحكام لشبهة العقد وهي وجود صورته في محله لا لانعقاد اصل العقد اذ الشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت قوله (ولان النكاح شرع للملك ضروري) يعني ولئن كان صيغته نهيا لم يمكن القول ببقاء المشروعية والعمل بالحقيقة ولوجب حملها على النفي والنسخ ايضا لان النهي انما يوجب بقاء المشروعية فيما امكن اثبات موجبه وهو الحرمة مع

المشروعية لا فيما لم يمكن ذلك والنكاح من هذا القبيل لانه شرع للملك ضروري لا ينفصل عن الحل لان الاصل فيه ان لا يكون مشروعا لانه استيلاء على حرة مثله في الشرف والكرامة واسترقاق لها حكما من غير جناية ولكنه انما شرع ضرورة بقاء النسل اذ لو لم يشرع لاجتمع الذكور والاناث على وجه السفاح بداعية الشهوة وفيه ما لا يخفى من الفساد فشرع النكاح سببا للملك ليظهر اثره في حل الاستمتاع ولهذا سمي ذلك الملك حلا في نفسه ولهذا لا يظهر اثره فيما وراء ذلك حتى بقيت حرمة المالكة لاجزائها ومنافعها بعد النكاح كما كانت قبله الا ترى انه لو قطع طرفها او آجرت نفسها او وطئت بشبهة كان الارش والاجر والعقر لها دون الزوج واذا كان الموجب الاصلي في النكاح الحل وموجب النهي الحرمة لا يمكن الجمع بين موجبيهما لتضاد بينهما ثم الحرمة ثابتة بالاجماع فينعدم الحل ضرورة ومن ضرورة انعدامه خروج السبب من ان يكون مشروعا لان الاسباب الشرعية تراد لاحكامها لا لذواتها ومن ضرورة خروج السبب عن المشروعية صيرورة النهي فيه بمعنى النفي * ولا يلزم على ما ذكرنا انعقاد النكاح وبقاؤه مع حرمة الاستمتاع في حالة الاحرام والاعتكاف والحيض وكذا بقاؤه مع الظهار الموجب للحرمة * لانه انما انعقد وبقي في هذه الصور ليظهر اثره بعد زوال هذه العوارض فانها تزول لا محالة فالاحرام ينتهي بضده والحيض تنتهي بالطهر وحرمة الظهار تزول بالكفارة فكان بمنزلة من تزوج امرأة وهناك مانع حسي لا يمكنه الوصول اليها الا برمه لا يمنع ذلك عن صحة النكاح لان بعد رفع المانع يظهر اثره * فاما فيما نحن فيه فالحرمة ليست مغياة الى غاية يمكن اظهار اثر النكاح بعد انتهائها فلا يكون في الانعقاد فائدة اصلا قوله (وكذلك نكاح المحارم منفي) اي محمول على النفي لعدم محله لان النص الوارد فيه يوجب تحريم العين والحرمة متى اضيفت الى العين اخرجتها عن محلية الفعل لان الحل والحرمة لا يجتمعان في محل واحد فكانت اضافة الحرمة اليهن نفيا للحل لا نهيا قوله (مستعار عن النفي) اي للنفي يعني ان كان المراد من النكاح المذكور في النص العقد فالنهي محمول على النفي لانه ثبت بالدليل ان الحرمة الثابتة بالمصاهرة هي الحرمة الثابتة بالنسب على ان تقوم المصاهرة مقام النسب فكان تقديره وحرمت عليكم ما نكح اباؤكم فيخرج عن محلية النكاح فكان النهي مجازا بمعنى النفي لا محالة * قال شمس الائمة الكردري رحمه الله لا يرد قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم نقضا على هذا الاصل لان كلامنا فيما كان مشروعا ثم صار منهيا عنه ابقي مشروعا بعد النهي ام لا ولم يكن ذلك مشروعا اصلا بدليل قوله تعالى (انه كان فاحشة ومقتا) فلم يكن من هذا الباب * ثم ما ذكر جواب عن المسائل التي ترد نقضا على الاصل المختلف فيه وهو ان النهي عن الافعال الشرعية يوجب بقاء المشروعية فلما فرغ عنه شرع في جواب ما يرد نقضا على الاصل المتفق عليه وهو ان النهي عن الافعال الحسية يوجب انتفاء المشروعية عنها اصلا وهي اربع مسائل فقال واما استيلاء اهل الحرب * ووجه وروده ان الاستيلاء فعل حسي والنهي عن الفعل الحسي يوجب قبحا في عينه وانتفاء المشروعية عنه وقد قلتم بخلافه حيث جعلتموه سببا للملك الذي هو نعمة ولا بد لها من سبب

وكذلك نكاح المحارم منفي لعدم محله فلفظ النهي في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء مستعار عن النفي واما استيلاء اهل الحرب فانما صار منهيا بواسطة العصمة وهي ثابتة في حقنا دون اهل الحرب لانقطاع ولايتنا عنهم ولان العصمة متناهية بتناهي سببها وهو الاحراز فسقط النهي في حكم الدنيا

مشروع رعاية للتناسب بين السبب والمسبب فكان هذا انقضا لذلك الاصل * وتوجيه الجواب انا لا نسلم ان الاستيلاء منهى عنه لذاته بدليل انه لو استولى على مال مباح او على صيد يصير مملوكا له بالاجماع فثبت انه منهى عنه لغيره وليس ذلك الا عصمة المحل والعصمة انما ثبت فى حقنا دون اهل الحرب لانها انما تثبت بالخطاب بالاجماع ولم يثبت الخطاب فى حقهم لانقطاع ولاية التبليغ والالزام فكانوا فى حق هذا الحكم اعنى ثبوت العصمة بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين فى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم فكان استيلاؤهم على هذا المال واستيلاؤهم على الصيد سوآء * ولكن يلزم على هذا استيلاؤهم على رقابنا فانهم يعتقدون تملكها بالاستيلاء ويعتقدون اباحة ذلك ومع هذا لا يملكونها فلذلك ضم اليه دليلا آخر يفرق به بين الاموال والرقاب فقال ولان العصمة متناهية يعنى ولئن سلمنا ان العصمة ثابتة على الاطلاق فى حق الجميع الا انها انتهت بانتهاء سببها وهو الاحراز لان العصمة وهى عبارة عن كون الشئ محرم التعرض محصنا لحق الشرع او لحق العبد انما ثبت بالاحراز وهو يتحقق باليد عليه حقيقة بان كان فى تصرفه او بالدار على ماعرف وقد انتهى كلاهما باحرازهم المأخوذ بدار الحرب فينتهى العصمة الثابتة به كما ينتهى عصمة النفس بانتهاء الاسلام واذا انتهت العصمة بانتهاء سببها سقط النهى ولم يبق الاستيلاء محظورا الا انه ثبت بناء على عصمة المحل ولم يبق (فان قيل) ابتداء الاستيلاء ورد على محل معصوم فيلغو لعدم مصادفته محله فلا ينقلب بزوال العصمة بعد ذلك كمن اخذ صيد الحرم واخرجه لا يملكه ولو هلك فى يده يجب الضمان وان زالت عصمة الحرم بعد الاخراج لان ابتداء الاخذ لاقاه وهو ليس بمحل الملك وكذا اذا اشترى خمرا فصارت خلا لا ينعقد البيع وان صار محلا للبيع بعد زوال الخمرية كذلك هذا (قلنا) قد ثبت بالدليل ان الفعل الممتد حكم الابتدآء فى حالة البقآء كانه يحدث ساعة فساعة كما فى لبس الخف فى حق المسح ولبس الثوب فى حق الحنث والاستيلاء فعل ممتد فصار بعد الادخال فى دار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء فى دار الحرب فيصلح سببا للملك كاستيلاء المسلم على مثل هذا المال وهو مال اهل الحرب * وهكذا نقول فى الصيد انه يملك بعد الاخراج عن الحرم حتى لو باع يجوز بيعه نص عليه فى الجامع ولو اكله يحل الا انه يجب الارسال ولو لم يرسل يجب الجزاء تعظيما للحرم وصيانة لحرمته فانا لو قلنا بان من اخذ الصيد واخرجه لا يجب الارسال والجزاء يؤدى ذلك الى تفويت الامن عن الصيد والى هتك حرمة الحرم * فاما مسئلة البيع فليست من هذا القبيل لانه ليس بممتد فاذا لم يصادف محله بطل اصلا * وهذا بخلاف استيلائهم على رقاب المسلمين حيث لا يصلح سببا للملك بحال لان عصمتها من الاسترقاق ثبتت بالحرية المتأكدة بالاسلام ولم تنته بالاحراز الموجود منهم * وبخلاف ما اذا دخل المسلم دار الحرب مستأمنا فاستولى على ماله مسلم حيث لا يملكه وان لم تبق العصمة بزوال اليد والدار جميعا وتحقق الاستيلاء على مال غير معصوم فى حالة البقآء لان الاستيلاء لم يتم لانه انما يتم بالاحراز والمسلم لا يحرز نفسه وماله بدارهم بل يدخلها على سبيل العارية وانما هو من اهل

دار الاسلام حيثما كان فكان بمنزلة مالواستولى عليه فى دار الاسلام * وحقيقة الخلاف ان عصمة النفوس والاموال يثبت بالاحراز بالدار ام بمجرد الاسلام فعندنا تثبت بالاحراز وعنده تثبت بالاسلام او بما يخلفه فى احكام الدنيا وهو عقد الذمة وقد عرف تحقيقه فى موضعه * ثم فيما نحن فيه لما زال العاصم وهو الاحراز بالدار بطلت العصمة فيملك بالاستيلاء لان الاستيلاء على مال غير معصوم ليس بمحظور فيصلح سببا للملك وعنده لما بقى العاصم وهو اسلام المالك لم تزل العصمة فلا يملك بالاستيلاء لانه محظور فلا يصلح سببا للملك الذى هو نعمة والله اعلم قوله (واما الملك بالغصب) الى آخره جواب عن نقض اخر يرد على ذلك الاصل ايضا * ووجه وروده ماذكرناه فى الاستيلاء * واعلم ان بعض المتقدمين من مشايخنا قالوا سبب الملك فى المغصوب للغاصب تقرر الضمان عليه كيلا يجتمع البدل والمبدل فى ملك شخص واحد ولكن هذا غلط لان الملك عندنا يثبت من وقت الغصب ولهذا نفذ بيع الغاصب وسلم الكسب له * وقال بعض المتأخرين الغصب هو السبب الموجب للملك عند اداء الضمان وهذا ايضا وهم فان الملك لا يثبت عند اداء الضمان من وقت الغصب للغاصب حقيقة ولهذا لا يسلم له الولد ولو كان الغصب هو السبب للملك لكان اذا تم له الملك بذلك السبب يملك الزوائد المتصلة والمنفصلة كالبيع الموقوف اذا تم بالاجازة يملك المشترى المبيع بزوائده المتصلة والمنفصلة * ومع هذا فى هذه العبارة بعض الشنعة لان الغصب عدوان محض فلا يصلح سببا للملك كما قال الشافعى رحمه الله * فالاسلم ان يقال الغصب يوجب رد العين ورد القيمة عند تعذر رد العين بطريق الجبر مقصودا بهذا السبب ثم يثبت الملك به للغاصب شرطا للقضاء بالقيمة لا حكما ثابتا بالغصب مقصودا ولهذا لا يملك الولد لان الملك كان شرطا للقضاء بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة وهو بعد الانفصال ليس بتبع فلا يثبت هذا الحكم فيه بخلاف الزيادة المتصلة فانها تبع محض والكسب كذلك بدل المنفعة فيكون تبعا محضا وثبوته فى التبع بثبوته فى الاصل سواء ثبت فى المتبوع مقصودا بسببه او شرطا لغيره كذا فى المبسوط * ولا بد من كشف سر المسئلة وهو ان ضمان الغصب يجب بمقابلة اليد الفائتة ام بمقابلة العين فعندنا يجب بمقابلة العين وعند الشافعى رحمه الله يجب بمقابلة اليد * قال لان المضمون بالغصب ما فات بالغصب وهو اليد فكان شرع الضمان لجبر ماذكرنا ما فات على المالك لانه ضمان جبر بالاتفاق لا بازاء ما هو قائم ليفوت واذا كان الضمان لجبر ماذكرنا بقى الملك فى المغصوب كما كان * وكان ينبغى ان يثبت الملك فى الضمان للمالك يدا لا ذاتا على مثال المضمون لكن اثبات يد الملك بدون ملك الذات غير ممكن فان اليد كانت ثابتة على وجه يتمكن بها من الانتفاع وهذا بدون ملك الذات لا يتصور فاثبتنا الملك فى الذات ضرورة تحقق المماثلة بين الفائت والجابر وما ثبت ضرورة غيره كان عدما فى حق نفسه الا ترى ان المغصوب اذا كان مدبرا او تعذر رده وجب الضمان مقابلا باليد بالاتفاق ويثبت الملك فيه للمغصوب منه ضرورة تحقق المماثلة * وفصل المدبر يوضح ان الضمان بمقابلة اليد اذ لو كان بدلا عن العين وكان من شرط القضاء به زوال ملك المالك عن العين لما قضى القاضى به فى محله لا يتحقق هذا

واما الملك بالغصب فلا يثبت مقصودا به بل شرطا لحكم شرعى وهو الضمان لانه شرع جبرا ولا جبر مع بقاء الاصل على ملكه اذ الجبر يعتمد الفوات

الشرط وان تم بقضاء القاضي ينبغي ان يزول ملكه عن المدبر كما لو قضى بجواز بيع المدبر
واذا ثبت ان الضمان بمقابلة قطع اليد لم يقع الحاجة الى ازالة ملك العين عن المالك الى الغاصب
كما في المدبر اذ ليس فيه اجتماع البدل والمبدل في ملك رجل واحد * وحجتنا في ذلك قول
رسول الله صلى الله عليه وسلم في الشاة المغصوبة المصلية * اطعموها الاسارى * فقد امرهم
بالتصدق بها ولو لم يملكوها لما امرهم به لان التصدق بملك الغير اذا كان مالكها معلوما لا يجوز
ولكن يحفظ عليه عين ملكه فان تعذر ذلك يباع فيحفظ عليه ثمنه * ولان الضمان انما يجب
بمقابلة ما هو المقصود دون مقصود صاحب الدراهم مثلا عين الدراهم لا امتلاء كيسه ويده الا ترى
انه يقوم العين به ويسمى الواجب قيمة العين لا قيمة اليد ويتقدر بمالية العين * والدليل عليه
انه خلف عن الضمان الاصلي بالغصب والمضمون الاصلي هو المال المغصوب بعينه بالاجماع
وعليه رده الى مالكه ليخرج عن الضمان الاصلي بالغصب فكذا الخلف يكون خلفا عن ذلك
المضمون وهو المال هذا هو الاصل فلا يعدل عنه الى ما ذكره الخصم الا عند العجز عن هذا
كما لا يقضى بالقيمة الا عند العجز عن يمين المغصوب * وهذا اولى مما قاله الخصم لانه جعل
المتقوم بدلا عما ليس بمتقوم مع امكان جعله بدلا عن المتقوم وليس له نظير في الشرع ونحن
جعلناه بدلا عما هو متقوم عند الامكان * ولما ثبت ان الواجب بدل العين وانما يجب بطريق
الجبر بالاتفاق والجبر يستدعي الفوات لا محالة لانه انما يجبر الفائت دون القائم كان من ضرورة
القضاء بقيمة العين انعدام ملكه في العين ليكون جبر الفائت وليتحقق المماثلة التي هي شرط
ضمان العدوان وما لا يمكن اثباته الا بشرط فاذا وقعت الحاجة الى اثباته يقدم شرطه عليه
لا محالة كما في قوله اعتق عبدك عني على الف درهم فاعتقه يقدم التمليك منه على نفوذ العتق
عنه ضرورة كونه شرطا في المحل لا ان يكون قوله اعتقه عني سببا للتمليك مقصودا *
وتبين بما ذكرنا انا نثبت بالعدوان المحض ما هو حسن مشروع به وهو القضاء بالقيمة جبرا
لحقه في الفائت ثم انعدام الملك في العين لما كان من شرط هذا المشروع يثبت به فيكون حسنا
بحسنه * وصح الامر بايجاب البدل وان لم يثبت شرطه بعد وهو عدم ملك الاصل اذا كان
الشرط مما يثبت بالائتمار به مقتضى كالامر بالاعتاق صح وان لم يثبت ملك العبد لانه مما يثبت
مقتضى الائتمار به فاذا اعتق يثبت الملك بالشراء او لاثم العتق كما لو صرح بالشراء ثم امر بالاعتاق
فكذا ههنا يزول ملك الاصل اولا مقتضى به ثم يترتب عليه ملك البدل كما لو اتى بما ينص
على الازالة من ضمان بيع * وتبين ان الغصب موجب للملك في البدلين كالبيع الا انه اوجب اقتضاء
والشراء نصا (فان قيل) قد سلمنا انه بدل العين الا انه بدل خلافة لا بدل مقابلة لان في بدل
المقابلة قيام المبدل شرط كالثمن مع المثمن ليقابل به البدل وفي بدل الخلافة الشرط عدم
الاصل ليقوم الخلف مقامه كالتيمم مع الوضوء والاعتداد بالاشهر مع الاعتداد
بالاقراء ثم ههنا عدم الاصل شرط فسلم انه بدل خلافة وفي بدل الخلافة اذا
ثبت القدرة على الاصل سقط حكم الخلف كالقدرة على الماء اذا حصلت سقطت

التيمم فههنا اذا عاد العبد من الاباق جاءت القدرة على الاصل فوجب ان يسقط اعتبار الخلف (قلنا) نحن نسلم انه بدل خلافة ولكنا نحتاج الى ازالة الاصل عن ملكه حال ما قضى القاضي بادخال البدل في ملكه احترازا عن اجتماع البدل والمبدول في ملك واحد فاذا دخل البدل في ملكه وزال الاصل عن ملكه ووقع الفراغ عنه لا يلتفت الى حصول القدرة بعد ذلك لانه بعد حصول المقصود بالبدل فلا يوجب سقوط اعتبار البدل كمن تيمم وصلى ثم قدر على الماء قوله (وشرط الشئ تابع له) لانه يثبت لتصحيح الغير لا ان يثبت مقصودا بنفسه ولهذا يثبت بثبوت المشروط ويسقط بسقوطه كالطهارة للصلوة فصار اي ثبوت الملك للغاصب الذي هو شرط * حسنا بحسنه اي بحسن الحكم الشرعي الذي هو مشروطه وهو الضمان وان قبح ان لو ثبت الملك للغاصب مقصودا بالغصب * ثم اجاب الشيخ عن فصل المدبر بوجهين * تقرير الاول انا نقول في فصل المدبر زواله عن ملك المغصوب منه بعد تقرر حقه في القيمة تحقيقا للشرط المشروع وهو الضمان ولهذا لو لم يظهر المدبر بعد ذلك وظهر له كسب كان للغاصب دون المغصوب منه ولكن لا يدخل في ملك الغاصب صيانة لحق المدبر فان حق العتق ثبت له بالتدبير والملك في المدبر يحتمل الزوال ولكن لا يحتمل الانتقال والزوال كاف لتحقق الشرط فيثبت هذا القدر * ونظيره الوقف فانه يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه * وقوله في ملك المشتري اراد به الغاصب لانه بمنزلة المشتري عند اداء الضمان * وتقدير الثاني ان في المدبر القيمة ليست بدل عن العين لان ما هو شرطه وهو انعدام الملك في العين متعذر في المدبر فيجعل هذا خلفا عن النقصان الذي حل بيده ولكن هذا عند الضرورة ففي كل محل يمكن ايجاد الشرط فيه لا يتحقق الضرورة فيجعل بدلا عن العين واذا تعذر ايجاد الشرط يجعل خلفا عن النقصان الذي حل بيده * ونظيره فصلان احدهما ضمان العتق فانه بمقابلة العين في كل محل يحتمل ايجاد شرطه وهو تمليك العين وفيما لا يحتمل ايجاد الشرط كالمدبر وام الولد عندهم لا يجعل بدلا عن العين * وكذلك ضمان الصلح فانه اذا اخذ القيمة بالتراضي كان المأخوذ بدلا عن العين في كل محل يحتمل تمليك العين وفي كل محل لا يحتمل تمليك العين يجعل المأخوذ بمقابلة الجناية التي حلت بيده فكذلك اذا اخذ القيمة بقضاء القاضي كذا في المبسوط قوله (فالطريق الاول اي جعل الضمان مقابلا بالعين * واجب اي ثابت متقرر لا يجوز العدول عنه من غير ضرورة * وهذا اي جعله مقابلا بقطع اليد * جائز اي ممكن محتمل يجوز المصير اليه عند الضرورة كالمجاز مع الحقيقة لا يترك الحقيقة من غير ضرورة ويصار الى المجاز عند الضرورة قوله (واما الزنا فلا يوجب حرمة المصاهرة اصلاً) وهذا يرد نقضا على ذلك الاصل ايضا بالطريق الذي مر ذكره * فقال نحن لا نوجب حرمة المصاهرة بالزنا من حيث كونه زنا ولكنا جعلناه موجبا لهذه الحرمة من حيث انه سبب للماء كالوطئ الحلال والماء سبب لوجود الولد الذي هو المستحق للكرامات والحرمات * وبيانه ان اصل هذه الحرمة في الوطئ الحلال ليس لعين الملك ولكن لمعنى البعضية وهو ان

وشرط الحكم تابع له فصار حسناً لحسنه وانما قبح لو كان مقصودا به وفي ضمان المدبر قلنا بزوال المدبر عن ملك المولى لكونه مالا مملوكا تحقيقا لشرط المشروع وهو وجوب الضمان ولا يدخل في ملك المشتري صيانة لحقه ولان ضمان المدبر جعل مقابلا بالفايت وهو اليد دون الرقبة وهذا طريق جائز لكن لا يصار اليه عن المقابلة بالرقبة الا عند العجز والضرورة فالطريق الاول واجب وهذا جائز واما الزنا فلا يوجب حرمة المصاهرة اصلا بنفسه انما هو سبب للماء والماء سبب للولد وجودا

ماء الرجل يختلط بماء المرأة في الرحم ويصيران شيئا واحدا ويثبت له حكم الانسان يعتق ويوصى له ويرث ويبن الواطئ والماء بعضية وكذا بين الموطوءة وهذا الماء فيصير بعضها مختلطا ببعضه فيثبت حكم البعضية التى بينها وبين امهاتها وبناتها والبعضية التى بين الواطئ وابائه وابنائه لذلك الماء الذى هو بعضها واذا ثبت للماء والماء بعضهما تعدت البعضية اليهما ثم لما صار هذا الماء انسانا استحق سائر كرامات البشر ومن جملتها حرمة المحارم فيثبت الحرمة فى حقه للبعضية اعنى تحرم عليه امهات الموطوءة وبناتها واباء الواطئ وابناؤه للبعضية الحقيقية التى بينه وبينهم ثم تتعدى منه هذه الحرمة الى الطرفين لتعدى البعضية منه اليهما اى تتعدى حرمة آباء الواطئ وابنائه من الولد الى المرأة وحرمة امهات الموطوءة وبناتها منه الى الرجل لصيرورة كل واحد من الرجل والمرأة بعضا للآخر بواسطته لان جزءه صار جزءا منها اذ الولد مضاف بكماله اليها وجزءها صار جزءا منه لانه مضاف اليه بتمامه ايضا فصار الولد على هذا التحقيق سببا لثبوت الحرمة بينهما بالبعضية التى تحدث بينهما بواسطته حكما * والدليل على صحة ما ذكرنا من المعنى تعليل عمر رضى الله عنه فى عدم جواز بيع امهات الاولاد به حيث قال كيف تبيعونهن وقد اختلطت لحومكم بلحومهن ودماؤكم بدمائهن * ثم اقيم الوطء مقام الولد لان الوقوف على حقيقة العلوق متعذر وهو سبب ظاهر مفض اليه فاقيم مقامه وجعل الولد كالحاصل تقديرا واعتبارا للاحتياط * وكما ان الوطء الحلال مفض اليه فكذا الحرام مفض اليه من غير تفاوت بينهما فى الافضاء اليه فيجوز ان يقوم مقامه فى اثبات الحرمة ايضا وكان ينبغى ان يثبت الحرمة بين الواطئ والموطوءة لما بينا ان كل واحد منهما صار بعضا للآخر والاستمتاع بالبعض حرام بقوله تعالى * فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون * وبقوله عليه السلام * ناكح اليد ملعون * الا انا تركناه فى حق الموطوءة ضرورة اقامة النسل كما سقطت حقيقة البعضية فى حق آدم عليه السلام لهذا المعنى حتى حلت حواء لآدم عليه السلام وقد خلقت منه حقيقة وحرمت عليه بنته ثم هذه البعضية لا تختلف بالحل والحرمة فلا يختلف حكم الحرمة * وانما يختلف حكم هذه البعضية بالمحل فان القاء البذر انما يكون حرثا فى المحل الذى خلق منبتا له وذلك النساء لا الرجال الا ان اتيان دبر المرأة يوجب الحرمة عندنا لمعنى المساس عن شهوة وانه سبب للوطء الذى هو حرث من النساء ولا يتصور من الرجل سببا لوطء هو حرث والبعضية فى الحرث فالم يتصل به لا يكون علة للحرمة كذا فى الاسرار * فلهذا قلنا لا يثبت الحرمة باللواطة ولا بوطء الميتة ولا بوطء الصغيرة * وتبين بما ذكرنا ان هذا الفعل من حيث انه زنا موجب للحد لا يصلح سببا للكرامة كما قال ولكنه مع ذلك حرث للولد وهو مباح من هذا الوجه فيصلح ان يكون سببا للحرمة والكرامة باعتبار انه حرث فيكون هذه الحرمة مضافة الى ما هو مباح لا الى ما هو محظور * الا ترى ان فى جانبها الفعل زنا ترجم عليه واذا حبلت به كان لذلك الولد من الحرمة ما لغيره من بنى آدم ويكون نسبه ثابتا منها وتحرم هى عليه ويتوقف فى رجم الام الى ان تلد وينقطع الرضاع وثبوت هذا كله بطريق الكرامة لانه حرث لا لانه

زنا فكذلك ههنا * وانما لم يثبت النسب من جانبه لان المقصود من الانتساب التشرف ولا يحصل ذلك بالنسبة الى الزانى (فان قيل) فعلى ماذكرتم يكون الزنا محظورا من وجه مباحا من وجه وهذا قول باطل فانه لوكان كذلك لما وجب به الحد كما فى الجارية المشتركة (قلنا) هذا الفعل من حيث كونه زنا محظور من كل وجه لكن من حيث كونه سببا للبعضية ليس بمحظور ويجوز ان يثبت للفعل جهتان احدهما مشروع والآخر محظور كامر فوجوب الحد من حيث كونه زنا ومن هذا الوجه هو محظور من كل وجه وثبوت وصف آخر لاصل الفعل لا يقدح فى الفعل من حيث كونه زنا لانه لا يوجب فيه ملكا ولا شبهة فلا يوقع خللا فيما هو سبب للحد فيجب الحد * ويمكن ان يقال الشرع اعرض عن تلك الشبهة فى باب الحد لتعذر الاحتراز عنها * وبعض اصحابنا قالوا الحرمة تثبت ههنا بطريق العقوبة كما يثبت حرمان الميراث فى حق القاتل عقوبة والاصل فيه قوله تعالى * فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم * وعلى هذا الطريق يقولون الحرمية لا تثبت حتى لا تباح الخلوة والمسافرة ولكن هذا فاسد فان التعليل لتعدية حكم النص لا لاثبات حكم آخر سوى المنصوص عليه فان ابتداء الحكم لا يجوز اثباته بالتعليل والمنصوص حرمة ثابتة بطريق الكرامة فانما يجوز التعليل لتعدية تلك الحرمة الى الفروع لا لاثبات حرمة اخرى كذا فى المبسوط * قلت وانما اختار بعض مشايخنا هذا الطريق لان ثبوت هذه الحرمة لما كان بطريق الاحتياط فى اثبات حرمة المناكحة والمسافرة والخلوة جميعا كما قالوا فيما اذا كان الرضاع ثابتا غير مشهور بين الناس لا تحل المناكحة ولا الخلوة والمسافرة ايضا للاحتياط والاحتراز عن التهمة * ومذهبنا فى هذه المسئلة مذهب عمر وعلى وابن مسعود وابن عباس وابى ابن كعب وعمران بن الحصين ومسروق رضى الله عنهم * وذكر الامام البرغرى فى طريقته ان فى المسئلة اجماع الصحابة * وكذا ذكر القاضى الامام ابو زيد فى الاسرار فقال ويدل لنا اجماع الصحابة اوما يقرب منه * ثم بما ذكرنا خرج الجواب عن هذا الحديث الذى استدل به الشافعى رحمه الله فانا لا نجعل الحرام محرما للحلال وانما يثبت الحرمة باعتبار ان الفعل حرث للولد وحرمة هذا الفعل لكونه زنا مع ان هذا الحديث غير مجرى على ظاهره فان كثيرا من الحرام يحرم الحلال كما اذا وقعت قطرة من خمر فى ماء قليل وكالوطئ بالشبهة ووطئ الامة المشتركة ووطئ الاب جارية الابن فان هذا كله حرام حرم الحلال لا لانه حرام بل للمعنى الذى قلنا فكذلك ههنا كذا فى المبسوط قوله (والولد هو الاصل فى استحقاق الحرمات) اى الحرمات الاربع التى ذكرناها * ولا عصيان بالنظر الى حقوق الله تعالى * ولا عدوان بالنظر الى حقوق العباد ايضا فى الولد لانه مخلوق بخلق الله تعالى ولا عصيان ولا عدوان فى صنعه ولهذا استحق هذا الولد جميع كرامات البشر التى استحقها المخلوق من ماء الرشدة كما ذكرنا * ثم يتعدى اى الحرمات المذكورة * منه اى الولد * الى اطرافه اى طرفيه وهما الاب والام لا غير لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها لا يتعدى منه الا الى الاب وكذلك حرمة آباء الواطئ وابنائه لا يتعدى الا الى الام * ولا يستقيم تفسير الاطراف بالابوين

والولد هو الاصل فى استحقاق الحرمات ولا عصيان ولا عدوان فيه ثم يتعدى منه الى اطرافه ويتعدى منه الى اسبابه ومايعمل لقيامه مقام غيره فانما يعمل بعلة الاصل الا ترى ان التراب لما قام مقام الماء نظر الى كون الماء مطهرا وسقط وصف التراب فكذلك يهدر وصف الزنا بالحرمة لقيامه مقام مالا يوصف بذلك فى ايجاب حرمة المصاهرة

والاجداد والجدات كما هو مذكور فى عامة الشروح فافهم * ويتعدى اى سببية ثبوت هذه الحرمة * والضمير المستكن راجع الى المفهوم لا الى المذكور ولا يجوز ان يكون راجعا الى ما رجع اليه الضمير المستكن فى يتعدى الاول لان الحرمة لا تتعدى الى الاسباب ولهذا اعيد لفظ يتعدى والا كان يكفيه ان يقول والى اسبابه * الى اسبابه اى اسباب الولد من النكاح والوطئ والتقبيل والمس بشهوة عندنا خلافا للشافعى والنظر الى الفرج خلافا له ولابن ابى ليلى * وما يعمل لقيامه مقام غيره اى يعمل بطريق الخلافة والبدلية * فانما يعمل بعلة الاصل اى بالمعنى الذى يعمل به الاصل من غير نظر الى اوصاف نفسه وصلاحيته للحكم بل ينظر فى ذلك الى صلاحية الاصل كالنوم والتقاء الختانين والسفر لما اقيمت مقام خروج النجاسة وخروج المنى والمشقة عملت عملها من غير نظر الى اوصافها نفسها وصلاحيتها للحكم * وكالتراب لما اقيم مقام الماء فى افادة التطهير نظر الى صلاحية الماء للتطهير ولم يلتفت الى وصف التراب الذى هو تلويث فكذلك ههنا اقيم الزنا مقام الولد بمعنى السببية فاخذ حكم الولد واهدر وصف الزنا بالحرمة لانه مع هذه الصفة سبب صالح للولد ولهذا اقيم مقامه والولد لا يوصف بالحرمة والقبح لما ذكرنا * وماروى انه عليه السلام قال * ولد الزنا شر الثلاثة * فذلك فى مولود خاص لانا نشاهد ان ولد الزنا قد يكون اصلح ومنفعته اعود الى الناس من ولد الرشدة كذا فى طريقة الصدر الحجاج قطب الدين المربلى * لقيامه اى الزنا * مقام ما لا يوصف وهو الولد * بذلك اى بوصف الحرمة * فى ايجاب حرمة المصاهرة اى قيامه مقام الولد واهدار وصف الحرمة فى حق هذا الحكم خاصة لا فى حق سقوط الحد والله اعلم قوله (واما سفر المعصية) هذه المسئلة رابعة المسائل الاربع التى ترد نقضا على الاصل المذكور فاجاب * وقال انه ليس بمنهى لمعنى فى عينه بل هو منهى لمعنى فى غيره مجاور له فلا يوجب ذلك صيرورته معصية لذاته وانتفاء مشروعيته كالوطئ حالة الحيض والبيع وقت النداء والاصطياد بقوس الغير * وهذا لان خطاه انما صارت سفرا بقصده مكانا بعيدا لا بقصده الاغارة والبغى والتمرد على المولى الا ترى انه لو قصد ذلك المكان بلا قصد الاغارة صار مسافرا ولو قصد الاغارة بدون ان يقصد مكانا بعيدا لم يصر مسافرا وان طاف الدنيا وكذلك اذا تبدل قصده بقصد الحج خرج من ان يكون عاصيا ولم يتغير سفره وكذا العبد اذا لحقه اذن مولاه لم يتغير سفره وخرج من ان يكون عاصيا فتبين بهذا ان معنى المعصية مجاور لهذا السفر فصلح سببا للترخص قوله (ولا يلزم على هذا) اى على ما ذكرنا ان النهى المطلق عن الافعال الشرعية يوجب قبحا فى غير المنهى عنه حتى يبقى مشروعا * النهى عن الافعال الحسية حيث يوجب قبحا فى عينها حتى لا تبقى مشروعة اصلا * لان القول بكمال القبح الذى هو مقتضى النهى فى الافعال الحسية * مع كمال المقصود وهو ان يكون الفعل متصور الوجود من العبد ليتحقق الابتلاء * على ما قلنا اى قبل هذا ان الافعال الحسية لا تنعدم بصفة القبح قوله (والنهى) اى المنهى عنه فى صفة القبح * ينقسم انقسام الامر اى المأمور به فى صفة الحسن تحقيقا للمقابلة اذ النهى يقابل الامر * ماقبح لعينه وضعا وهو قسمان قسم لا يحتمل ان يسقط القبح عنه بحال كالكفر وهو على مقابلة الايمان * وقسم يحتمل

واما سفر المعصية فغير منهى لمعنى فيه لانه من حيث انه خروج مديد مباح وانما العصيان فى فعل قطع الطريق او التمرد على المولى و هو مجاور له فكان كالبيع وقت النداء ولا يلزم على هذا النهى عن الافعال الحسية لان القول بكمال القبح فيها وهو مقتضى مع كمال المقصود ممكن على ماقلنا والنهى فى صفة القبح ينقسم انقسام الامر ماقبح لعينه وضعا مثل الكفر والكذب و العبث وماقبح ملحقا بالقسم الاول وهو بيع الحر والمضامين والملاقيح لان البيع لما وضع لتمليك المال كان باطلا فى غير محله وماقبح لمعنى فى غيره وهو البيع وقت النداء والصلوة فى ارض مغصوبة

(ذلك)

ذلك كالكذب فان قبحه يسقط فى اصلاح ذات البين وفى الحرب وفى ارضاء المنكوحتين كما ورد به الاثر وهو فى مقابلة الصلوة * وماقبح ملحقا بالقسم الاول مثل بيع الحر والمضامين والملاقيح ومثل الصلوة بغير طهارة فان البيع فى نفسه مما يتعلق به المصالح ولكن الشرع لما قصر محله على مال متقوم حال العقد والحر ليس بمال وكذا الماء قبل ان يخلق منه الحيوان ليس بمال صار بيعه عبثا لحلوله فى غير محله نحو ضرب الميت واكل مالا يتغذى به وكذلك الشرع لما قصر اهلية العبد لاداء الصلوة على حال طهارته عن الحدث صار فعل صلوته مع الحدث عبثا لخروجه من غير اهله نحو كلام الطائر والمجنون فالتحقا بالقبيح وصفا بواسطة عدم الاهلية والمحلية شرعا كذا فى التقويم وهذا فى مقابلة الصوم والزكوة والحج * وماقبح لمعنى فى غيره مجاور يقبل الانفكاك مثل البيع وقت النداء والصلوة فى ارض مغصوبة وهذا فى مقابلة السعى والطهارة * وماقبح لمعنى فى غيره وهو ملحق به وصفا مثل البيع الفاسد وصوم يوم النحر وهذا فى مقابلة الجهاد والصلوة على الميت والله اعلم

(باب معرفة احكام العموم)

(قوله) العام عندنا يوجب الحكم فيما تناوله اى فى جميع الافراد الداخلة تحته * قطعا ويقينا وقد فسرناهما فى اول باب احكام الخصوص وهو مذهب اكثر مشايخنا كما ستقف عليه * ويشير قوله العام بعمومه الى استواء الامر والنهى والخبر فى ذلك وفيه خلاف كما سنبينه * وهذا اذا امكن اعتبار العموم فيه فان لم يمكن لكون المحل غير قابل له مثل قوله تعالى * لايستوى اصحاب النار واصحاب الجنة * فح يجب التوقف فيه الى ان يتبين ماهو المراد به ببيان ظاهر بمنزلة المجمل ولا يعمل فيه بقدر الامكان وفيه خلاف الشافعى رحمه الله قوله (لايقضى على العام اى لايترجح عليه منقول من قضى عليه بمعنى حكم لان الراجح حاكم على المرجوح بل يجوز ان ينسخ الخاص بالعام اذا كان العام متأخرا قوله (مثل حديث العرنيين وهو ما روى انس بن مالك رضى الله عنه ان قوما من عرنة اتوا المدينة فاجتووها اى كرهوا المقام بها لانها لم توافقهم فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من ابوالها والبانها ففعلوا وصحوا ثم ارتدوا ومالوا الى الرعاة وقتلوهم واستاقوا الابل فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم فى اثرهم قوما فاخذوا فقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم فى شدة الحر حتى ماتوا قال الراوى حتى رأيت بعضهم يكدم الارض بفيه من شدة العطش هذا حديث خاص لانه ورد فى ابوال الابل ثم هو منسوخ عنده بعموم قوله عليه السلام استنزهوا البول فان عامة عذاب القبر منه اذ البول اسم جنس محلى باللام فيتناول ابوال الابل وغيرها ولو لم يكن العام مثل الخاص لما صح نسخ الاول بالثانى اذ من شرطه المماثلة (فان قيل) انما يصح القول بالنسخ اذا ثبت تقدم الاول وتأخر الثانى ولم يثبت ذلك اذ لم يعرف التاريخ (قلنا) قد ثبت تقدم الاول بدليل

وماقبح لمعنى فى غيره وهو ملحق به وصفا وذلك مثل البيع الفاسد وصيام يوم النحر والنهى عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول وعن الامور المشروعة يقع على هذا القسم الذى قلنا انه ملحق به وصفا

(باب معرفة احكام)
(العموم)

العام عندنا يوجب الحكم فيما تناوله قطعا ويقينا بمنزلة الخاص فيما يتناوله والدليل على ان المذهب هو الذى حكينا ان ابا حنيفة رحمه الله قال ان الخاص لايقضى على العام بل يجوز ان ينسخ الخاص به مثل حديث العرنيين فى بول مايؤكل لحمه نسخ وهو خاص بقول النبى عليه السلام استنزهوا من البول

ان المثلة التي تضمنها ذلك الحديث قد نسخت بالاتفاق وهي كانت مشروعة في ابتداء الاسلام فدل انتساخه على تقدم ذلك الحديث ولم يثبت تقدم الحديث الثاني بدليل بل فيه مجرد احتمال فلا يعتبر قوله (ومثل قوله عليه السلام * ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة * يجب العشر في قليل ما اخرجته الارض وكثيره عند ابي حنيفة رحمه الله لعموم قوله عليه السلام * ماسقته السماء ففيه العشر * وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله لا يجب العشر في اقل من خمسة اوسق مما يدخل تحت الوسق لقوله عليه السلام * ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة * قالا المراد من الصدقة العشر لان الزكوة تجب فيما دون خمسة اوسق اذا بلغت قيمته نصابا ولا يجب في خمسة اوسق اذا لم يبلغ نصابا فكان هذا الحديث نصا في المسئلة * والجواب لابي حنيفة رحمه الله ان العام في ايجاب الحكم مثل الخاص ثم اذا وردا في حادثة ويعرف تاريخهما كان الثاني ناسخا ان كان هو العام ومخصصا ان كان هو الخاص كمن قال لعبده اعط زيدا درهما ثم قال له لا تعط احدا شيئا كان نسخا للاول ولو قال لا تعط احد اشيئا ثم قال اعط زيدا درهما كان تخصيصا له * وان لم يعلم تاريخهما يجعل العام آخرا للاحتياط وفيما نحن فيه كذلك كذا في الفوائد الظهيرية فهذا معنى قوله نسخ بقوله ماسقته السماء ففيه العشر * وذكر بعضهم ان اباحنيفة رحمه الله انما عمل بالحديث العام دون الخاص في هذه المسئلة وفيما تقدم ايضا لان الاصل عنده ان العام المتفق على قبوله اولى من الخاص المختلف في قبوله لانهما لما تساويا يرجح العام بكونه متفقا عليه على الخاص فقوله عليه السلام ماسقته السماء ففيه العشر متفق عليه لانهما عملا به فيما وراء الخمسة الاوسق وحكما بتفاوت الواجب عند قلة المؤنة و كثرتها فاوجبا العشر فيما سقته السماء ونصف العشر فيما سقي بدالية عملا بهذا الحديث وجعلا الحديث الخاص مخصصا له * وابو حنيفة رحمه الله لم يعمل بالحديث الخاص اصلا فكان المتفق عليه اولى من المختلف فيه قوله (ولما ذكر محمد) عطف على ما تقدم من الدليل من حيث المعنى * وتقدير الكلام العام بمنزلة الخاص فيما تناوله عندنا لما قال ابو حنيفة كذا ولما ذكر محمد * اذا اوصى بخاتمه لانسان وبفصه لآخر في كلام موصول كانت الحلقة للاول و الفص للثاني بالاتفاق * واما اذا فصل فكذا الجواب عند ابي يوسف و على قول محمد رحمهما الله يكون الفص بينهما نصفين * وجه قول ابي يوسف ان بايجابه في الكلام الثاني تبين ان مراده من الكلام الاول ايجاب الحلقة للاول بدون الفص وهذا البيان منه صحيح وان كان مفصولا لان الوصية لا يلزمه شيئا في حال حيوته فيكون البيان الموصول فيه والمفصول سواء كما في الوصية بالرقبة لانسان وبالخدمة او الغلة لآخر كذا الدار مع السكنى والبستان مع الثمرة * ومحمد رحمه الله يقول اسم الخاتم عام يتناول الحلقة والفص جميعا فكان ايجاب الفص للثاني تخصيصا لذلك العموم وتخصيص العام انما يصح موصولا فاذا كان مفصولا لا يكون تخصيصا بل يكون معارضا فكان كلامه الثاني في الفص ايجابا للثاني و بقي عموم الايجاب الاول على ما كان والعام مثل الخاص في ايجاب الحكم فثبت

ومثل قوله عليه السلام ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة نسخ بقوله ماسقته السماء ففيه العشر ولما ذكر محمد رحمه الله فيمن اوصى بخاتمه لانسان ثم بالفص منه لآخر بكلام مفصول ان الحلقة للاول و الفص بينهما وانما استحقه الاول بالعموم و الثاني بالخصوص وهذا قولهم جميعا

وقالوا فى رب المال والمضارب اذا اختلفا فى العموم والخصوص ان القول قول من يدعى العموم .

المساواة بينهما فى الاستحقاق فجعلناه بينهم نصفين * وليست الوصية الثانية رجوعا من الاولى كما لو اوصى بالخاتم للثانى * بخلاف ماذكر من المسائل لان اسم الرقبة والدار والبستان لا يتناول الخدمة والسكنى والثمرة ولكن الموصى له بالرقبة انما يستخدم لان المنفعة تحدث على ملكه ولا حق للغير فيه فاذا اوجب الخدمة للغير لم يبق للموصى له بالرقبة حق بحكم التعارض فى الايجاب وكذا السكنى والثمرة * يوضح ماذكرنا انه لو قال اوصيت بهذا الخاتم الا فصه صح الاستثناء صحة الاستثناء فيما اذا كان الكلام متناولا له ولهذا جعل عبارة عما وراء المستثنى وبمثله لو اوصى بالرقبة الا خدمتها او بالدار الا سكناها او بالبستان الا ثمرته بطل الاستثناء فعرفنا ان الايجاب لم يتناول هذه الاشياء حتى لم يعمل الاستثناء فى اخراجها فاذا اوجبها للآخر اختص بها من اوجبها كذا فى المبسوط * وهكذا الخلاف مذكور فى الهداية والايضاح والزيادات للقاضى الامام فخر الدين والزيادات للامام العتابى والمنظومة وشروحها فكان قول الشيخ وهذه قولهم جميعا محمولا على انه ثبت عنده رواية عن الشيخين على وفاق قول محمد * ويؤيده ماذكر القاضى الامام فى التقويم وقد دل على هذا القول فتاواهم ومحاجتهم اما الفتوى فقد قالوا فى رجل اوصى الى آخره فقد اسند هذا القول اليهم من غير ذكر خلاف * وكذا ذكر شمس الائمة هذه المسئلة فى الزيادات من غير ذكر خلاف ابى يوسف وانما ذكر خلافه فى المبسوط * او تصرف الاشارة فى قوله وهذا الى اصل المسئلة اى كون العام مثل الخاص قولهم جميعا * او الى قوله وانما استحقه الاول بالعموم والثانى بالخصوص ثم الخاتم ليس بعام حقيقة لانه لا يتناول افرادا متفقة الحدود بل الفص فيه بمنزلة الرأس واليد والرجل فى اسم الانسان ولا يصير الانسان باعتبار هذه الاجزاء عاما فكذلك الخاتم لكنه شبيه بالعام من حيث ان الفص يدخل فى اسم الخاتم بطريق الحقيقة وفواته لا يخل بالحقيقة ايضا كما ان الزائد على الثلاثة فى العام بهذه المثابة * وقد يجوز الاستدلال بمثله كالواحد مع العشرة فى مسئلة الصفات فانه يجعل نظير الصفات من حيث انه لم يكن عين العشرة ولا غيرها كالصفات ليست عين الذات ولا غيره لا انه نظير الصفات حقيقة لان ذات الله تعالى وصفاته منزهة عن النظير وكذلك الواحد جزء من العشرة والصفات ليست بجزء الذات ورأيت فى بعض نسخ اصول الفقه ان العموم قد يطلق على لفظ وان لم يكن عاما لتعدده باعتبار اجزاء يصح افتراقها حسا كعشرة فان استثناء بعضها يسمى تخصيصا وهو لا يجرى الا فى العام قوله (وقالوا) اى العلماء الثلاثة فى رب المال الى آخره * اذا اختلف المضارب ورب المال فى الخصوص والعموم فان كان قبل التصرف فالقول قول رب المال على كل حال لان العموم لو كان ثابتا بالتنصيص او باتفاقهما ثم نهاه رب المال عن العموم قبل التصرف عمل نهيه فههنا اولى فيجعل اختلافهما بحجر اله عن العموم * وان كان بعد التصرف وقد ظهر ربح فقال المضارب امرتنى بالبز وقد خالفت فالربح لى وقال رب المال لم اسم شيئا فالقول قول رب المال والربح بينهما على الشرط بالاتفاق وان قال المضارب وفى المقد خسر ان دفعت المال مضاربة بالنصف

ولم تسم شيئا وقال رب المال دفعته اليك مضاربة فى البز وقد خالفت فالقول قول المضارب مع يمينه استحسانا عندنا وقال زفر رحمه الله القول قول رب المال وهو القياس * وفى قول الشيخ القول قول من يدعى العموم اشارة الى ماقلنا يعنى ايهما يدعى العموم فالقول قوله * فزفر رحمه الله يقول الاذن مستفاد من جهة رب المال ولو انكر الاذن اصلا كان القول قوله فكذلك اذا اقر به بصفة دون صفة كالمعير مع المستعير اذا اختلفا فى صفة الاعارة كان القول فيه قول المعير والموكل مع الوكيل اذا اختلفا كان القول قول الموكل فهذا مثله * ولنا ان مقتضى المضاربة العموم لان المقصود تحصيل الربح وتمام ذلك باعتبار العموم فى التفويض للتصرف اليه * والدليل عليه انه لو قال خذ هذا المال مضاربة بالنصف يصح ويملك به جميع التجارات فلو لم يكن مقتضى مطلق العقد العموم لم يصح العقد الا بالتنصيص على مايوجب التخصيص كالوكالة * وهو معنى قول الشيخ لما وجب الترجيح بدلالة العقد * واذا ثبت ان مقتضى مطلق العقد العموم فالمدعى لاطلاق العقد متمسك بما هو الاصل والآخر يدعى تخصيصا زائدا فيكون القول قول من تمسك بالاصل كما فى البيع اذا ادعى احدهما شرطا زائدا من خيار او اجل قوله (ولولا استواؤهما) اى ولولا المساواة بين الخاص والعام او بين الخصوص والعموم * لما وجب الترجيح اى ترجيح العموم ههنا * بدلالة العقد وهى ماذكرنا لان الترجيح يعتمد المساواة اذ لا ترجيح عند عدم المساواة بل لا يعمل بالادنى لانه لايساوى الاعلى ولا يقاومه قوله (العام الذى لم يثبت خصوصه) يعنى العام من الكتاب والسنة المتواترة * لايحتمل الخصوص اى لايجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس لانهما ظنيان فلا يجوز تخصيص القطعى بهما لان التخصيص بطريق المعارضة والظنى لايعارض القطعى * هذا اى ماذكرنا من عدم جواز التخصيص بهما هو المشهور من مذهب علمائنا ونقل ذلك عن ابى بكر الجصاص وعيسى بن ابان وهو قول اكثر اصحاب ابى حنيفة وهو قول بعض اصحاب الشافعى ايضا وهو قول ابى بكر وعمر وعبدالله بن عباس وعائشة رضى الله عنهم فان ابابكر جمع الصحابة وامرهم بان يردوا كل حديث مخالف للكتاب وعمر رضى الله عنه رد حديث فاطمة بنت قيس فى المبتوتة انها لاتستحق النفقة وقال لانترك كتاب الله بقول امرأة لاندرى اصدقت ام كذبت وردت عائشة رضى الله عنها حديث تعذيب الميت ببكاء اهله وتلت قوله سبحانه * ولا تزر وازرة وزر اخرى * اورد هذا كله الجصاص ذكر ابو اليسر فى اصوله * واختاره القاضى الشهيد يعنى الحاكم ابا الفضل محمد بن محمد بن احمد السلمى المروزى صاحب المختصر هكذا ذكر فى بعض الشروح وظنى انه اراد به القاضى الشهيد ابا نصر الحسن بن احمد بن الحسن بن احمد بن على الخالدى المروزى لانه هو المعروف بالقاضى الشهيد فاما ابو الفضل فمعروف بالحاكم الشهيد * ماقلنا وهو ان العام مثل الخاص فى ايجاب الحكم قطعا قوله (ولهذا قلنا) اى ولان تخصيص العام من الكتاب لايجوز بخبر الواحد وبالقياس ابتداء قلنا الى آخره * اذا ترك التسمية على الذبيحة عامدا لاتحل

ولولا استواؤهما وقيام المعارضة بينهما لما وجب الترجيح به دلالة العقد وقد قال عامة مشايخنا ان العام الذى لم يثبت خصوصه لايحتمل الخصوص بخبر الواحد والقياس هذا هو المشهور واختاره القاضى الشهيد فى كتاب الغرر فثبت بهذه الجملة ان المذهب عندنا ماقلنا

الذبيحة عندنا لقوله تعالى * ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه * الآية ومطلق النهي يقتضي التحريم وأكد ذلك بحرف من لانه في موضع النفي للمبالغة فيقتضي حرمة كل جزء منه والهاء في قوله تعالى وانه لفسق ان كانت كناية عن الاكل فالفسق اكل الحرام وان كانت كناية عن المذبوح فالمذبوح الذي يسمى فسقا في الشرع يكون حراما كما قال تعالى * او فسقا اهل لغير الله به * وقال الشافعي رحمه الله تحل لحديث البراء بن عازب وابي هريرة رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال المسلم يذبح على اسم الله سمى اولم يسم * وعن عائشة رضي الله عنها انها قالت قالوا يا رسول الله ان هنا اقواما حديث عهدهم بشرك يأتوننا بلحمان لا يدرى يذكرون اسم الله عليها ام لا قال * اذكروا انتم اسم الله وكلوا * قال ولا متمسك لكم في الآية لان الناسي قد خص منها بالنص وهو ماروى انه عليه السلام سئل عمن ترك التسمية ناسيا فقال * كلوه فان تسمية الله في قلب كل امرئ مسلم * فيخص العامد بالقياس عليه لشمول العلة المنصوصة اياهما فان وجود التسمية في القلب حالة العمد اظهر منه في حالة النسيان * او نخصه بحديث عائشة والبراء وابي هريرة رضي الله عنهم * فاجاب الشيخ عن ذلك وقال لا نسلم ان الآية لحقها خصوص لان الناسي ليس بتارك للذكر بل هو ذاكر فان الشرع اقام الملة في هذه الحالة مقام الذكر بخلاف القياس للعجز كما اقام الاكل ناسيا مقام الامساك في الصوم واذا ثبت ان الناسي ذاكر حكما لا يثبت التخصيص في الاية فبقيت على عمومها فلا يجوز تخصيصها بالقياس وخبر الواحد لما ذكرنا ان الظني لا يعارض القطع * ولان التخصيص انما يجوز اذا بقي تحت العام ما يمكن العمل به اما الفرد الواحد في اسم الجنس او الثلاثة في اسم الجمع وههنا لم يبق تحت النص الا حالة العمد فلو الحق العمد بالنسيان لم يبق النص معمولا به اصلا فيكون القياس او خبر الواحد حينئذ معطلا للنص وانه لا يجوز * مع انه لا يستقيم الحاق العامد بالناسي لان الناسي عاجز مستحق للنظر والتخفيف والعامد جان مستحق للتغليظ والتشديد فاثبات التخفيف في حقه باقامة الملة مقام الذكر خلفا عنه لا يدل على اثباته في حق العامد اذ الفرق بين المعذور وغير المعذور اصل في الشرع في الذبح وغير الذبح كما ان في اشتراط الذبح في الذبح يفصل بين المعذور وغيره وكما في الاكل في الصوم يفصل بين الناسي والعامد * ولان الخلف انما يصار اليه عند العجز عن الاصل كما في التراب مع الماء والعجز انما تحقق في حق الناسي دون العامد * ولان العامد معرض عن التسمية فلا يجوز ان يجعل مسميا حكما مع الاعراض منها بخلاف الناسي فانه غير معرض * واما حديث عائشة فدليلها لانها سألت عن الاكل عند وقوع الشك في التسمية وذلك دليل على انه كان معروفا عندهم ان التسمية من شرائط الحل وانما افتى النبي عليه السلام باباحة الاكل بناء على الظاهر وهو ان المسلم لا يدع التسمية عمدا لان السؤال كان عن الاعراب كمن اشترى لحما في سوق المسلمين يباح له التناول بناء على الظاهر وان كان يتوهم انه ذبيحة مجوسي * واما حديث البراء وابي هريرة رضي الله عنهما فمحمول على حالة النسيان بدليل انه ذكر في بعض الروايات وان تعمد لم يحل كذا في

المبسوط (فان قيل) المراد من الآية * اما ماذبح لغير الله كما قال الكلبي * او ذبائح المشركين للاوثان كما قال عطاء * او الميتة والمنخنقة كما قال ابن عباس بدليل قوله تعالى وانه لفسق واكل متروك التسمية لا يوجب الفسق فانه يقبل شهادة من يأكله * و بدليل قوله عز اسمه * وان الشياطين ليوحون * اى ليوسوسون الى اوليائهم من المشركين ليجادلوكم وانما كانوا يجادلونهم فى تحريم الميتة ويقولون انكم تأكلون ماقتلتم ولا تأكلون ماقتله الله لا فى متروك التسمية * وبدليل قوله جل ذكره * وان اطعتموهم انكم لمشركون * وانما يكفر الانسان اذا اطاع الكفار فى اباحة الميتة لا فى متروك التسمية (قلنا) الآية بظاهرها وعمومها يتناول متروك التسمية عمدا وغيره والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب * وقوله تعالى وانه لفسق قلنا اكل متروك التسمية فسق ايضا حتى ان من يعتقد حرمته يفسق باكله ولا يقبل شهادته ولكن من اكله معتقدا اباحته انما لا يفسق لتأويله كما لا يحرم الباغى عن الميراث بقتل العادل لانه يقتله متأولا * وقوله تعالى وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم قلنا سلمنا ان هذا النص يدل على ان سبب نزول الآية مجادلتهم فى الميتة الا ان الله تعالى اجاب بجواب اعم مما سألوا كما هو دأب التنزيل وهى الحرمة على وصف يشمل الميتة وغيرها وهو ترك ذكر اسم الله تعالى لان التحريم بوصف دليل على ان ذلك الوصف هو الموجب للحرمة كالميتة فيكون الآية بيانا ان الميتة حرمت لكونها متروكة التسمية وان هذا الوصف مؤثر فى اثبات الحرمة كما ان وصف الموت مؤثر فيه فاذا حملت على الميتة وعلى ذبائح المشركين كما ذكره الخصم من غير اعتبار هذا الوصف المذكور كان فيه ابطال الوصف المنصوص عليه وانه لا يجوز * قال شمس الائمة فى المبسوط كان ابن عمر رضى الله عنهما لا يفصل بين النسيان والعمد و يحرم المتروك ناسيا ايضا وبه قال مالك واصحاب الظواهر وكان على وابن عباس رضى الله عنهم يفصلان بين الناسى والعامد كما هو مذهبنا فقد كانوا مجمعين على الحرمة اذا ترك التسمية عامدا وانما يختلفون اذا تركها ناسيا وكفى باجماعهم حجة ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله متروك التسمية عامدا لا يسع فيه الاجتهاد ولو قضى القاضى بجواز البيع فيه لا يجوز قضاؤه لانه مخالف للاجماع والله اعلم قوله (وكذلك قوله تعالى ومن دخله كان امنا *) مباح الدم بردة او زنا او قطع طريق او قصاص اذا التجأ الى الحرم لا يقتل فيه عندنا ولا يؤذى ليخرج ولكن لا يطعم ولا يسقى ولا يجالس ولا يبايع حتى يضطر الى الخروج فيقتل خارج الحرم لقوله تعالى * ومن دخله كان امنا * علق الامن بالشرط فيثبت عند وجود الشرط لا ان يكون ثابتا قبله فكان معناه والله اعلم صار آمنا ولا يتحقق الامن الا بازالة الخوف وغير الجانى ليس بخائف فلا يتصور ثبوت الامن فى حقه فعرفنا ان النص متناول للجانى فيثبت الامن فى حقه * وقال الشافعى رحمه الله يقتل فيه لان الجانى قد خص من الآية بما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم لما دخل مكة يوم الفتح امر بقتل نفر منهم ابن خطل فوجدوه متعلقا باستار الكعبة فقتلوه * وقوله عليه السلام * الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم * وبالقياس على الطرف فانه لو كان عليه قصاص فى الطرف فدخل الحرم استوفى منه فى الحرم

ولهذا قلنا ان قول الله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه عام لم يلحقه خصوص لان الناسى فى معنى الذاكر لقيام الملة مقام الذكر فلا يجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد وكذلك قوله ومن دخله كان امنا لم يلحقه الخصوص فلا يصح تخصيصه بالاحاد والقياس وقال الشافعى العام يوجب الحكم لا على اليقين وعلى هذا مسائله

فلا لم يبطل ادون الحقين بالحرم فاعلاهما اولى * وبالقياس على ما اذا انشأ القتل فيه فانه يقتل فيه بالاتفاق فكذا اذا التجأ اليه * وقال ومعنى الآية ومن يجه فدخله كان آمنا من الذنوب التى اكتسبها او من النار * فاجاب الشيخ عن كلامه وقال لا يجوز تخصيص هذا العام بالاحاد والقياس لانه لم يلحقه خصوص فبقى قطعيا فلا يعارضه الدلائل الظنية * وذكر بعض مشايخنا ان التمسك بهذه الآية فى اثبات الامن للجانى الداخل فى الحرم مشكل لان الضمير البارز فى دخله راجع الى البيت لا الى الحرم فان البيت هو المذكور الا اذا وقع النزاع فى الجانى اذا دخل البيت فحينئذ يصح التمسك بها و يثبت الحكم فيمن دخل الحرم ايضا لعدم القائل بالفصل عند من جوز ذلك فاما اذا سلم الخصم ان دخول البيت يفيد الامن ولكن دخول الحرم لا يفيده فالالزام عليه بهذه الآية متعذر واختلف اصحاب الشافعى فى ذلك فبعضهم قالوا لا يصير آمنا بالدخول فى البيت ولكن لا يقتل فى البيت كيلا يؤدى الى تلويثه بل يؤخذ ويخرج من البيت ويقتل وبعضهم قالوا يصير آمنا بالدخول فيه وان لم يأمن بالدخول فى الحرم * ولا يقال ليس المراد منه عين الكعبة بدليل قوله تعالى فيه آيات بينات مقام ابراهيم ومقام ابراهيم خارج البيت فى الحرم * لانا نقول مقام ابراهيم ما قام عنده ابراهيم وتعبد وابراهيم كان يقوم فى البيت * ولا يقال ايضا ان البيت لما صار مأمناله صار الحرم مأمناله ايضا تبعا له لانه من حريمه * لانا نقول حرمة التبع دون حرمة المتبوع فلا يلزم من كون البيت مأمنا للجانى ان يكون الحرم كذلك الا ترى انه لا يلزم من كون البيت قبلة للصلوة كون الحرم كذلك ومن الطواف حول البيت وجوبه حول الحرم ومن وجوب تبرئة البيت عن النجاسات وجوب تبرئة الحرم عنها فكذلك هذا كذا فى طريقة الصدر الحجاج قطب الدين رحمه الله * ولكن الصحيح هو الطريق الاول فان صفة الامن تم البيت والحرم قال الله تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما امنا وقال اخبارا عن ابراهيم عليه السلام رب اجعل هذا بلدا آمنا ولهذا ثبت الامن للصيد بدخول الحرم فلا معنى للفصل بين البيت والحرم * ولما اخذ الحرم حكم البيت فى الامن صار البيت والحرم بمنزلة شئ واحد فيما يمكن ان يجعل كذلك فجاز ان يكون الضمير الراجع الى البيت متناولا للحرم * ولهذا قال تعالى فيه آيات بينات ولم يقل فى حرمه آيات مع ان مقام ابراهيم خارج البيت * وما قالوا من ان المراد من مقام ابراهيم هو البيت باعتبار عبادته فيه فاسد لان احدا من اهل التفسير والتأويل لم يفسره بذلك * ولانه تعالى قال فيه آيات بينات مقام ابراهيم فسر الآيات بمقام ابراهيم اذ هو عطف بيان لآيات وليس فى كون البيت متعبدا له آية بل هى ظهور اثر قدمه فى الصخرة الصماء وغوصه فيها الى الكعبتين وابقاؤه دون سائر آيات الانبياء لابراهيم خاصة وحفظه مع كثرة الاعداء من المشركين واهل الكتاب والملاحدة الف سنة الا ترى انه قيل فيه آيات ولو كان المراد ما قالوا لقيل هو آية بينة مقام ابراهيم فثبت ان الطريق الاول صحيح * ولا يلزم على ما ذكرنا فصل الطرف لان الاطراف فى حكم الاموال على ما عرف والامن ثبت للانفس فان قوله تعالى ومن دخله يتناول الانفس لا الاطراف الا ان الامان يثبت فيها تبعا للنفس حتى لم يحل الجناية على اطراف المرتد والكافر

فى الحرم فاذا وجب القصاص والقطع بالجناية او السرقة لايمنع استيفاءه الامن الذى ثبت تبعا * بخلاف طرف الصيد فان طرفه بمنزلة ذاته لان الصيد لايبقى متوحشا بعد فوات طرفه فكان اتلاف طرفه اخراجاله عن الصيدية * ولان من ثبت فيه بنص مقصود وهو قوله عليه السلام لاتنفر صيدها الحديث * وكذا لايلزم من انشاء القتل فيه فانه يقتل فيه لان النص تناول الداخل فى الحرم وبالدخول يثبت الامان ولم يوجد فى حقه * ولان الملتجى الى الحرم معظم حرمته بالالتجاء اليه فاستحق الامن والمنشئ هاتك لحرمته فلايستحق الامن * واما قتل ابن اخطل فقد كان فى ساعة احلت مكة للنبى صلى الله عليه وسلم كما ورد به الاثر * اما الحديث الآخر فالصحيح انه لايعيذ عاصيا والزيادة ليست بمشهورة ولئن ثبتت فيحمل على انه لايسقط العقوبة والله اعلم قوله (قال الشافعى العام يوجب الحكم لا على اليقين يعنى موجب العام عنده ظنى بمنزلة القياس وخبر الواحد ولهذا جوز تخصيص العام ابتداء بهما وجعل الخاص اولى بالمصير اليه من العام متقدما كان او متأخرا كذا ذكر فى كتب اصحاب الشافعى * على هذا دلت مسائله فانه رجح خبر العرايا على عموم قوله عليه السلام التمر بالتمر كيل بكيل الحديث كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله * وبيانه ان الشافعى رحمه الله اجاز العرية وهى ان يبتاع الرجل ماعلى رؤس النخل خرصا بمثل مايعود اليه بعد الجفاف تمرا فيمادون خمسة اوسق لمارى انه عليه السلام رخص فى العرايا سئل زيد بن ثابت رضى الله ماعرايا كم هذه قال ان محاويج الانصار قالوا يارسول الله ان الرطب ليأتينا وليس بايدينا نقد نبتاعه وعندنا فضول قوتنا من التمر فرخص لنا رسول صلى الله عليه ان نبتاع بخرصها تمرا فنأكل مع الناس الرطب * فرجح خبر الرخصة لخصوصه على الخبر العام الذى ذكرناه * وعندنا لايجوز ذلك البيع لان ماعلى رؤس النخل تمر فلا يجوز بيعه بالتمر الاكيلا بكيل عملا بعموم ذلك الحديث فرجحناه بعمومه ولكن بكونه متفقا على قبوله على الخاص المختلف فى قبوله وقلنا العرية التى رخص فيها هى العطية وهى ان يهب الرجل ثمرة بستانه لرجل ثم يشق على المعرى دخوله فى بستانه لمكان اهله فيه ولا يرضى من نفسه خلف الوعد والرجوع فى الهبة فيعطيه مكان ذلك تمرا محدودا بالخرص ليندفع ضررة عن نفسه ولايكون مخلفا للوعد وهذا عندنا جائز لان الموهوب لم يصر ملكا للموهوب له مادام متصلا بملك الواهب فمايعطيه من التمر لايكون عوضا عنه بل يكون هبة مبتدأة وانما سمى ذلك بيعا مجازا لانه فى الصورة عوض يعطيه للتحرز عن خلف الوعد واتفق ان ذلك كان فيمادون خمسة اوسق فظن الراوى ان الرخصة مقصورة عليه فنقل كما وقع عنده * وكذلك رجح الشافعى قوله عليه السلام ليس فيمادون خمسة اوسق صدقة على عموم قوله عليه السلام ماسقته السماء ففيه العشر كما رجح ابو يوسف ومحمد الا انه رجح نظرا الى خصوصه وعموم الاخر فان الخاص عنده راجح على العام بكل حال وهما رجحاه باعتبار ان التاريخ لما لم يعرف بينهما جعلا كأنهما وردامعا فيجعل الخاص مخصصا للعام حتى لو علم كون العام متأخرا كان ناسخا للخاص عندهما خلافا له قوله

وقال بعض الفقهاء الوقف واجب فى كل عام حتى يقوم الدليل وقال بعضهم بل يثبت به اخص الخصوص اما من قال بالوقف فقد احتج بان اللفظ العام مجمل فيما اريد به لاختلاف اعداد الجمع الا ترى انه يؤكد بما يفسره فيقال جاءنى القوم اجمعون وكلهم فلما استقام تفسيره بما يوجب الاحاطة علم انه كان محتملا الا ترى ان الخاص لايؤكد بمثله يقال جاءنى زيد نفسه لاجميعه لانه يحتمل المجاز دون البيان فلا يؤكد بالجميع وقد ذكر الجمع واريد به البعض مثل قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم وانما هو واحد فلذلك وجب الوقف

وقال بعض الفقهاء الوقف واجب في كل عام حتى يقوم الدليل يعني على العموم او الخصوص ويسمون الواقفية وقد تحزبوا فرقا * فمنهم من قال ليس في اللغة صيغة مبينة للعموم خاصة لا يكون مشتركة بينه وبين غيره والالفاظ التي ادعاها ارباب العموم انها عامة لا تفيد عموما ولا خصوصا بل هي مشتركة بينهما او مجملة فيتوقف في حق العمل والاعتقاد جميعا الا ان يقوم الدليل على المراد كما يتوقف في المشترك او كما يتوقف في المجمل * والخبر والامر والنهي في ذلك سوآء * وهو مذهب عامة الاشعرية وعامة المرجئة واليه مال ابو سعيد البردعي من اصحابنا * ومنهم من قال يثبت به اخص الخصوص وهو الواحد في اسم الجنس والثلاثة في صيغة الجمع ويتوقف فيما ورآء ذلك الى ان يقوم الدليل ويسمون اصحاب الخصوص وبه اخذ ابو عبد الله الثلجي من اصحابنا وابو علي الجبائي من المعتزلة * ومنهم من توقف في حق الكل في حق الاعتقاد دون العمل فقالوا يجب ان يعتقد على الابهام ان ما اراد الله تعالى من العموم والخصوص فهو حق ولكنه يوجب العمل وهو مذهب مشايخ سمرقند رئيسهم الشيخ الامام ابو منصور الماتريدي رحمهم الله * ومنهم من فرق بين الخبر وبين الامر والنهي فتوقف في الخبر واجرى الامر والنهي على العموم وهذا قول حكاه ابو الطيب بن شهاب عن ابي الحسن الكرخي * ومنهم من توقف في الامر والنهي واجرى الاخبار على ظواهرها في العموم * فعند الفريق الاول لا يصح التمسك بعام اصلا * وكذا عند الفريق الثاني فيما ورآء اخص الخصوص * وعند الفريق الثالث يصح التمسك بظواهر العمومات في الاحكام لا في الاعتقادات لان المقصود منها العمل وهي توجب العمل * وكذا اذا قال علي دراهم لفلان فعند الفريق الاول والرابع لا يلزمه شيء الا بعد البيان كما لو قال علي شيء * وعند الفريق الثاني يلزمه ثلاثة دراهم لانها اخص الخصوص وكذا عند الفريق الخامس وارباب العموم ايضا لان العمل بالعموم ههنا متعذر فيصار الى اخص الخصوص * ثم لما كان وجوب التوقف عند الفريق الاول للاجمال او للاشتراك اشار الشيخ في بيان شبهتهم الى المعنيين * فاشار الى الاجمال بقوله اللفظ مجمل فيما اريد به اي في معرفة المراد به حقيقة لان الاستغراق ليس من موجبات العموم وشرائطه عندكم على ما مر ذكره في اول الكتاب والدليل عليه يستقيم ان يقرن به على وجه البيان والتفسير ما يوجب عموم الصيغة واحاطتها للجميع فيقال جاءني القوم كلهم واجمعون ولو كان العموم والاحاطة موجب اللفظ لم يستقم تفسيره بما هو عين موجبه كالخاص لا يستقيم ان يقرن به ما هو بيان موجبه بان يقال جاءني زيد كله او جميعه ولما استقام ذلك عرفنا انه غير موجب للاحاطة بنفسه * واذا كان كذلك كان البعض مرادا منه لا محالة وهو غير معلوم لان اعداد الجمع مختلفة وليس بعضها اولى من البعض لاستواء الكل في معنى الجمعية فلا يمكن معرفته بالتأمل في صيغة اللفظ فيكون بمنزلة المجمل فيجب التوقف فيه * وحاصل الفرق ان قوله جاءني زيد موضوعه الاصلي معلوم لكنه يحتمل غير ما وضع له ايضا بطريق المجاز وهو مجيء الخبر او الكتاب اما الموضوع الاصلي في العام فالجمع وذلك يوجد

وجه القول الاخر ان الاخص وهو الثلاثه من الجماعة والواحد من الجنس متيقن فوجب القول به

في الكل فيراد ونه من الاعداد الى الثلاثة ومع ذلك يحتمل غير ما وضع له ايضا وهو الفرد بطريق المجاز ولهذا يؤكد بما يقطع الاحتمالين اى احتمال المجاز واحتمال البعض فيقال جاءنى القوم انفسهم كلهم اواجمعون ولا يقال جاءنى زيد نفسه كله اوجميعه واذا كان الاحتمال والاشتباه فيه فى موضوعه الاصلى كان بمنزلة المجمل بخلاف الخاص * واشار الى الاشتراك بقوله وقد ذكر الجمع اى صيغة الجمع واريد به البعض اى البعض الخاص مثل قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم كان ابو سفيان واعدرسول الله صلى الله عليه وسلم يوم احد ان يوافيه العام المقبل بدر الصغرى فلما دنا الموعد رعب وندم وجعل لنعيم بن مسعود الاشجعى عشرا من الابل على ان يخوف المؤمنين فذلك قوله جل ذكره الذين يعنى المؤمنين قال لهم الناس اى نعيم بن مسعود وهو بمعنى قول الشيخ وانما هو الواحد ان الناس اى اهل مكة قد جمعوا لكم اى الجيش لقتالكم فاخشوهم ولا تأتوهم فزادهم ذلك القول ايمانا اى ثبوتا فى دينهم واقامة على نصرة نبيهم * ولنا استعملت هذه الصيغ فى الخصوص استعمالا شايعا كما استعملت فى العموم بل استعمالها فى الخصوص اكثر فقل ما وجد فى الكتاب والسنة والكلمات المطلقة فى المحاورات من العمومات ما لا يتطرق اليه تخصيص قضينا بانها مشتركة اذ الاصل فى الاستعمال الحقيقة كما قضينا باشتراك اسم العين لما رأينا العرب يستعملون لفظ العين فى مسمياته استعمالا واحدا متشابها فمن ادعى انه حقيقة فى العموم مجاز فى الخصوص فهو متحكم كمن ادعى على العكس * واذا ثبت الاشتراك وجب التوقف لامحالة حتى يتبين المراد * والفرق بين الوجهين ان فى الوجه الاول لا يمكن الوقوف على المراد الا بالبيان وفى الوجه الثانى قد توقف عليه بالتأمل وبالبيان كما فى المشترك قوله (وجه القول الآخر بفتح الخاء وكسرها وهو القول باخص الخصوص انه لا وجه الى القول بالتوقف لانه يؤدى الى اهمال اللفظ الموضوع مع امكان العمل به فلابد من ان يثبت به شئ من محتملاته ثم تناول اللفظ للاخص وهو الثلاثة من الجماعة والواحد من الجنس متيقن لثبوته على التقديرين اعنى تقدير ارادة العموم وتقدير ارادة الخصوص وتناوله للعموم محتمل فالعمل بالمتيقن وجعل اللفظ حقيقة فيه اولى من العكس ووجه قول مشايخ سمرقند رحمهم الله ان صيغ العموم موضوعة له فى اصل الوضع ولكن فى عرف الاستعمال صارت مشتركة وورود هذه النصوص كان فى الوقت الذى صارت مشتركة فلو اعتقدنا فيها العموم لا نأمن عن الوقوع فى الخطاء لاحتمال ان يكون المراد منها الخصوص اذا كثر العمومات غير مستوعبة ولو قلنا بالتوقف فى حق العمل او باخص الخصوص كما قالوا لا نأمن من ان يؤدى ذلك الى ترك واجب او ارتكاب محظور اذ احتمال ارادة العموم قائم ايضا فقلنا بالتوقف فى حق الاعتقاد وبالعموم فى حق العمل احتياطا * ووجه قول من توقف فى الخبر دون الامر والنهى ان الاجماع منعقد على التكليف باوامره ونواهيه عامة لجميع المكلفين فلو لم يكن الامر والنهى للعموم لما كان التكليف عاما بخلاف الخبر اذ ليس فيه تكليف فوجب التوقف فيه بالدليل الذى قاله الفريق الاول * ووجه قول من عكس الامر ان احتمال الوجوب والندب

(والتحريم)

والتحريم والتنزيه فى حقيقة الامر والنهى وهى الطلب والمنع قائم فيتوقف فيهما بخلاف الخبر
لما ذكر من دليل ارباب العموم قوله (ووجه قولنا والشافعى انه موجب) الى آخره
واعلم ان فى دلائل ارباب العموم كثرة ولكن الشيخ اشار الى اثنين منها الى الدليل المعقول
والى اجماع الصحابة فقوله العموم معنى مقصود الى قوله عبيدى احرار اشارة الى المعقول
وقوله والاحتجاج الى آخره اشارة الى الاجماع * اما بيان الاول فهو ان الاسماء وضعت
دلالات على المعانى المقصودة وقدمر تحقيقه فى باب الامر ثم معنى العموم مقصود بين
العقلاء كمعنى الخصوص والامر والنهى فلابد من ان يكون له لفظ موضوع مختص به كسائر
المقاصد اذ الالفاظ لاتقصر عن المعانى اعنى المعانى التى يقصد بها تفهيم الغير وهذا لان المتكلم
باللفظ الخاص له فى ذلك مراد لايحصل باللفظ العام وهو تخصيص الفرد بشئ فكان لتحصيل
مراده لفظ موضوع وهو الخاص فكذا المتكلم باللفظ العام له مراد فى العموم لايحصل
ذلك باللفظ الخاص ولا يتيسر عليه التنصيص على كل فرد مما هو مراد باللفظ العام فلابد من
ان يكون لمراده لفظ موضوع لغة ايضا قوله (الاترى) متصل بقوله عرفا يعنى الدليل
على انه مقصود بين الناس عرفا ان من اراد ان يعتق جميع عبيده جملة يقول عبيدى احرار
ولاسبيل له الى تحصيل هذا المقصود الا بالتعميم فمن جعل موجبه التوقف فانه يسد على المتكلم
باب تحصيل مقصوده فى العموم باستعمال صيغته اليه اشار شمس الائمة رحمه الله * واعترضوا
على هذا الدليل فقالوا هذا قياس او استدلال واللغة تثبت توقيفا و نقلا لاقياسا * وان
سلم ان ذلك واجب فى الحكمة لانسلم عصمة واضعى اللغة حتى لايخالفوا الحكمة فى وضعها
الاترى ان العرب قد عقلت الماضى والمستقبل والحال ثم لم تضع للحال لفظا خاصا حتى لزم
استعمال المستقبل فيها وكما عقلت الالوان عقلت الروائح ثم لم تضع للروائح اسامى حتى لزم
تعريفها بالاضافة فيقال ريح المسك وريح العود ولايقال لون الدم ولون الزعفران بل يقال له
احمر او اصفر * ولئن سلمنا انهم وضعوا للعموم لفظا لانسلم انهم وضعوا فيه لفظا خاصا يدل
عليه فقط فان العين موضوع للباصرة ولكن بصفة الاشتراك بين اشياء لانهم استعملوه فى غير
الباصرة فكذلك صيغ العموم مشتركة بين العموم والخصوص * واما بيان الثانى وهو العمدة
فى الباب فهو ان الاحتجاج بالعموم اى بالعام عن السلف وهم الصحابة ومن بعدهم من ائمة
الدين متوارث اى ثابت فقد اختلف على وعبدالله بن مسعود رضى الله عنهما فى المتوفى
عنها زوجها اذا كانت حاملا فقال على رضى الله عنه انها تعتد بابعد الاجلين لان قوله تعالى
والذين اى وازواج الذين يتوفون منكم اى يستوفى ازواجهم يتربصن بانفسهن اربعة اشهر
وعشرا اى يعتددن هذه المدة وقيل عشرا ذهابا الى الليالى والايام داخلة معها يقتضى انها
تعتد باربعة اشهر وعشر * وقوله عز اسمه واولات الاحمال اى ذوات الحمل من النساء
اجلهن ان يضعن حملهن اى عدتهن وضع حملهن يقتضى انها تعتد بوضع الحمل والتاريخ غير
معلوم فوجب القول بابعد الاجلين احتياطا * وقال عبدالله بن مسعود رضى الله عنه انها تعتد

ووجه قولنا و
الشافعى انه موجب
لان العموم معنى
مقصود بين الناس
شرعا وعرفا فلم يكن
له بد من ان يكون
لفظ وضع له لان
الالفاظ لاتقصر
عن المعانى ابدا
الاترى ان من اراد
ان يعتق عبيده كان
السبيل فيه ان يعمهم
فيقول عبيدى احرار
والاحتجاج بالعموم
من السلف متوارث
وقد احتج ابن مسعود
رضى الله عنه فى
الحمل انه ينسخ سائر
وجوه العدد بقوله
واولات الاحمال
اجلهن ان يضعن
حملهن وقال انه
اخرهما نزولا

بوضع الحمل لاغير لان قوله تعالى واولات الاحمال متأخر فى النزول من قوله عز اسمه * والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن * الآية حتى قال من شاء باهلته عند الحجر الاسود ان سورة النساء القصرى يعنى سورة الطلاق نزلت بعد الآية التى فى سورة البقرة وانه يتناول المتوفى عنها زوجها كما يتناول غيرها فصار بعمومه ناسخا لما تقدمه وهو قوله تعالى * يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا * فلهذا اوجب عليها الاعتداد بوضع الحمل لاغير قوله (فصار ناسخا) اى صار قوله تعالى واولات الاحمال ناسخا للخاص الذى فى سورة البقرة وهو قوله عز اسمه * والذين يتوفون منكم * واعلم ان كل واحد من النصين بالنسبة الى الآخر عام من وجه خاص من وجه * فقوله تعالى واولات الاحمال عام من حيث انه يتناول المتوفى عنها زوجها وغيرها خاص من حيث انه لا يتناول الا اولات الاحمال * وقوله عز اسمه والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا * خاص بالنسبة الى الاول من حيث انه لا يتناول الا المتوفى عنها زوجها عام من حيث انه يتناول المتوفى عنها زوجها الحامل وغير الحامل فنسخ قوله تعالى واولات الاحمال بعمومه حكم هذا النص الخاص النسبى فى حق الحامل لكونه متأخرا عنه فهو معنى قوله فصار ناسخا للخاص * فثبت بما ذكرنا ان كل واحد من القرمين الامامين عمل بالعموم كما هو موجب الصيغة الا ان احدهما جمع بين النصين لعدم علمه بالتاريخ والآخر عمل بالمتأخر لمعرفته به * وكذلك اختلف على وعثمان رضى الله عنهما فى الجمع بين الاختين وطئا بملك اليمين قال على رضى الله عنه يحرم ذلك لان قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين يوجب تحريمه لان الجمع بين الاختين لما حرم نكاحا وهو سبب مفض الى الوطئ فلان يحرم الجمع بينهما وطئا بملك اليمين كان اولى وقوله جل جلاله * اوما ملكت ايمانهم * يوجب حله فكان الاخذ بما يحرم اولى احتياطا * ووافقه عثمان رضى الله عنه فى ان النصين يوجبان التحريم والتحليل الا انه رجح الموجب للحل باعتبار الاصل فعمل كل واحد منهما بالعموم * ولا يقال المبيح عبارة والمحرم دلالة فلا يتعارضان * لانا نقول قد خص من المبيح الامة المجوسية والاخت من الرضاع واخت المنكوحة وغيرهن فكان ادنى من القياس فيعارضه الدلالة بل تترجح عليه * على انا نقول الحرمة ثابتة بالعبارة ايضا فان قوله تعالى وان تجمعوا يتناول الجمع من حيث النكاح والوطئ جميعا وكذلك قد اشتهر الاحتجاج بالعمومات عن عامة الصحابة رضى الله عنهم فى الوقايع من غير نكير من احد فانهم عملوا بقوله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم فاستدلوا به على ارث فاطمة رضى الله عنها حتى نقل ابو بكر رضى الله عنه * نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة * واجروا قوله تعالى * الزانية والزانى * والسارق والسارقة * ومن قتل مظلوما * وذروا ما بقى من الربوا * ولا تقتلوا انفسكم * ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم * وقوله عليه السلام * لا وصية لوارث * لا تنكح المرأة على عمتها * من القى السلاح فهو امن * لا يرث القاتل * لا يقتل والد بولده * الى غير ذلك مما لا يحصى على العموم * ويدل عليه انه لما نزل قوله تعالى * لا يستوى القاعدون من المؤمنين * قال ابن ام مكتوم وكان ضريرا يا رسول الله وكيف بمن

وصار ناسخا للخاص الذى فى سورة البقرة فدل على ما قلنا انه موجب مثل الخاص واحتج على رضى الله عنه فى تحريم الجمع بين الاختين وطئا بملك اليمين فقال احلتهما اية وهو قوله تعالى الا على ازواجهم اوما ملكت ايمانهم وحرمتهما اية وهو قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين فصار التحريم اولى

(لا يستطيع)

لا يستطيع الجهاد من المؤمنين فنزل قوله عز ذكره غير اولى الضرر فعقل الضرير وغيره عموم لفظ المؤمنين * ولما نزل قوله تعالى * انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم * قال بعض الكفار انا اخصم لكم محمدا فجاء وقال اليس عبد الملائكة وعبد المسيح فيجب ان يكونوا من حصب جهنم فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الآية تنبيها على التخصيص ولم ينكر النبي واصحابه صلى الله عليه ورضي عنهم تعلقه بالعموم وما قالوا له لما استدللت بلفظ مشترك او مجمل * ولما نزل قوله تعالى * الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم قالت الصحابة فاينا لم يظلم نفسه فبين النبي صلى الله عليه وسلم انه اراد به ظلم النفاق والكفر * واحتج عمر على ابي بكر رضي الله عنهما بقوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فدفعه ابو بكر بقوله عليه السلام الا بحقها ولم ينكر عليه التعلق بالعموم وهذا وامثاله لا تنحصر حكاية فثبت بهذا ان القول بالعموم مذهب السلف ومن بعدهم قبل ظهور الواقفية متوارث ذلك عنهم بالنقل المستفيض وانهم كانوا يجرون الفاظ الكتاب والسنة على العموم الا ما دل الدليل على تخصيصه فانهم كانوا يطلبون دليل الخصوص لا دليل العموم فكان القول بالتوقف او باخص الخصوص مخالفا لاجماع السلف فوجب رده * قال الامام الغزالي رحمه الله والطريق المختار في اثبات العموم عندنا ان الحاجة الى صيغة تدل على معنى العموم لا يختص بلغة العرب بل هي ثابتة في جميع اللغات فيبعد ان يغفل عنها جميع اصناف الخلق فلا يضعوها مع الحاجة اليها * ويدل على وضعها توجه الاعتراض على من عصى الامر العام * وسقوط الاعتراض عن اطاع ولزوم النقض والخلف على الخبر العام * وجواز بناء الاستحلال على المحللات العامة فهذه اربعة امور تدل على الغرض * وبيانها ان السيد اذا قال لعبده من دخل اليوم داري فاعطه رغيفا او درهما فاعطى كل داخل لم يكن للسيد ان يعترض عليه وان يعاتبه في اعطائه واحدا من الداخلين ويقول لم اعطيت هذا من جملتهم وهو قصير وانا اردت الطوال او هو اسود وانا اردت البيض وللعبد ان يقول ما امرتني باعطاء الطوال والبيض بل باعطاء من دخل وهذا دخل فالعقلاء اذا سمعوا في اللغات كلها رأوا اعتراض السيد ساقطا وعذر العبد متوجها وقالوا للسيد انت امرته باعطاء من دخل وهذا قد دخل * ولو انه اعطى الجميع الا واحدا فعاتبه السيد وقال لم لم تعطه فقال العبد لان هذا طويل او ابيض وكان لفظك ما من دخلت لعلك اردت القصار او السودا استوجب التأديب بهذا الكلام وقيل له مالك والنظر الى الطول واللون وقد امرتك باعطاء الداخل فهذا معنى سقوط الاعتراض عن المطيع وتوجهه على العاصي * واما النقض على الخبر فهو ما اذا قال ما رأيت اليوم احدا وكان قد رأى جماعة كان كلامه خلفا منقوضا وكذبا فان قال اردت احدا غير تلك الجماعة كان مستنكرا وهذه احدى صيغ العموم فان النكرة في النفي تعم عند القائلين بالعموم * ولذلك قال تعالى * اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شيء قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا * انما اورد هذا نقضا على كلامهم فان لم يكن عاما فلم ورد النقض عليهم فانهم

ارادوا غير موسى فلم يلزم دخول موسى تحت اسم البشر * واما الاستدلال بالعموم فاذا قال الرجل اعتقت عبيدى او امائى ومات عقيبه جاز لمن سمعه ان يروج من اى عبيده شاء او يتزوج باى جواريه بغير رضاء الورثة واذا قال العبد الذين هم فى يدى لفلان كان ذلك اقرارا محكوما به فى الجميع وامثال هذه الاحكام على العمومات فى سائر اللغات لا يحصر * ولا خلاف انه لو قال انفق على عبدى غانم او على زوجتى زينب وله عبدان اسمهما غانم وزوجتان اسمهما زينب يجب المراجعة والاستفهام لانه اتى باسم مشترك غير مفهوم فلو كان لفظ العموم مشتركا فيما وراء اقل الجمع ينبغى ان يجب التوقف على العبد اذا اعطى ثلاثة ممن دخل الدار وينبغى ان يراجع فى الباقى وليس كذلك عند العقلاء كلهم فى اللغات كلها (قان قيل) ان سلمنا لكم ماذكرتموه فانما سلم بسبب القرائن فاذا عرى عن القرائن فلا نسلم وفى قوله انفق على عبيدى وجوارى فى غيبتى انما كان مطيعا بالانفاق على الجميع بقرينة الحاجة الى النفقة وفى قوله اعط من دخل دارى لقرينة اكرام الزائر (قلنا) فلنقدر اضدادها فانه لو قال لا تنفق على عبيدى وزوجاتى كان عاصيا بالانفاق مطيعا بالتضييع ولو قال اضربهم لم يكن له ان يقتصر على ثلاثة بل اذا ضربهم جميعا عد مطيعا ولو قال من دخل دارى فخذ منه شيئا بقى العموم قوله (وذلك عام كله اشارة الى ما احتج ابن مسعود وعلى رضى الله عنهما من الايات فعموم الاولين ظاهر وكذا عموم الثالثة وهى قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين ادمعناه وحرم عليكم الجمع بين الاختين والجمع اسم جنس محلى باللام فيتناول الجمع نكاحا ووطئا قوله (ثم قال الشافعى) الى آخره * اختلف ارباب العموم فى موجب العام فعند الجمهور من الفقهاء والمتكلمين منهم موجبه ليس بقطعى وهو مذهب الشافعى واليه ذهب الشيخ ابو منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند * وعند عامة مشايخنا العراقيين منهم ابو الحسن الكرخى وابو بكر الجصاص موجبه قطعى كموجب الخاص وتابعهم فى ذلك القاضى الامام ابو زيد وعامة المتأخرين منهم الشيخ المصنف رحمهم الله وثمرة الاختلاف تظهر فى وجوب الاعتقاد وجواز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد ابتداء فعند الفريق الاول لا يجب ان يعتقد العموم فيه ويجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد وعند الفريق الثانى على العكس * تمسك من قال بانه ليس بقطعى بان اليقين والقطع لا يثبت مع الاحتمال لانه عبارة عن قطع الاحتمال ثم احتمال ارادة الخصوص فى العام قائم لانه لا يرد الا على احتمال الخصوص فى نفسه الا ان يثبت بالدليل انه غير محتمل للخصوص كقوله سبحانه * ان الله بكل شئ عليم * لله ما فى السموات والارض * واذا كان الاحتمال ثابتا فى نفسه لا يمكن القول بثبوت موجبه قطعا مع الاحتمال كالثابت بالقياس وخبر الواحد * وهذا بخلاف الخاص فان احتمال ارادة المجاز والنسخ قائم فيه ومع ذلك يثبت موجبه قطعا عند الشافعى لان احتمال المجاز ثابت فى العموم ايضا مع احتمال التخصيص فكان الاحتمال به اكثر واقوى فيجوز ان يؤثر فى رفع القطع واليقين * وحقيقة الفرق ان احتمال التخصيص لا يخرج العام عن حقيقته لان العموم باق بعد التخصيص الى الثلاث لما ذكران العام

وذلك عام كله ثم قال الشافعى كل عام يحتمل ارادة الخصوص من المتكلم فتمكنت فيه الشبهة فذهب اليقين ولنا ان الصيغة متى وضعت لمعنى كان ذلك المعنى واجبا به حتى يقوم الدليل على خلافه وارادة الباطن لا تصلح دليلا لانا لم نكلف دليلا درك الغيب فلا يبقى له عبرة اصلا

بعد التخصيص لا يصير مجازا فيما وراءه واذا كان كذلك كان احتمال ارادة التخصيص بمنزلة ارادة مسمى آخر لهذه الصيغة فيجوز ان يعتبر في رفع اليقين لانه ليس على خلاف الاصل كالمشترك اذا ترجح بعض وجوهه بدليل ظاهر كان احتمال ارادة المسمى الآخر معتبرا في رفع القطع واليقين فاما احتمال ارادة المجاز في الخاص فيخرجه عن حقيقته واصله فكان على خلاف الاصل فلا يعتبر من غير دليل * واما احتمال النسخ فذكر صدر الاسلام في اصوله ان الخاص بنفسه لا يوجب شيئا ما لم يتفحص ولم يتأمل فاذا تفحص عنه ولم يوقف على النسخ فقد زال الاحتمال فانه لا يتصور في زماننا ابتداء النسخ حتى ان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كان الخاص يوجب العمل دون العلم لتوهم الانتساخ فاما ارادة الخصوص فموهوم في كل زمان وكل عام محتمل للخصوص في كل زمان فيوجب العمل دون العلم * ويدل على صحته روايه الصحابة والسلف اخبار الآحاد الخاصة في معارضة عموم الكتاب وتخصيص العموم بها وبالقياس فكان ذلك اتفاقا منهم انه يوجب العمل دون العلم * وتمسك من قال بان موجبه قطعي بان اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى عند اطلاقه واجبا اى لازما وثابتا بذلك اللفظ حتى يقوم الدليل على خلافه ثم صيغة العموم موضوعة له وحقيقة فيه فكان معنى العموم واجبا وثابتا بها قطعا حتى يقوم الدليل على خلافه كما في الخاص فان مسماه ثابت به قطعا لكونه موضوعا له حتى يقوم الدليل على صرفه الى المجاز * فاما الاحتمال الذي ذكره الخصم فلا عبرة به اصلا لانه ارادة في باطن المكلف وهي غيب عنا وليس في وسعنا الوقوف عليها فلا يعتبر الا ان يظهر دليل فقبل ظهوره يكون موجبه ثابتا قطعا بمنزلة الخاص فان ارادة المجاز لما كانت غيبا لا يمكن الوقوف عليها من غير دليل كان موجبه ثابتا قطعا قبل ظهور الدليل * يوضحه ان ورود صيغة العموم على ارادة الخصوص من غير قرينة تدل عليه يوهم التلبيس على السامع ويؤدي الى تكليف المحال تعالى الله عن ذلك فلا يجوز ورود العام على ارادة الخصوص ولا ورود الخاص على ارادة المجاز من غير دليل يفهم السامع مراد الخطاب * قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله الخصم مال الى ان الارادة مغيرة حكم الحقيقة لا محالة واحتمال الارادة ثابت حال التكلم فيثبت احتمال التغير به الا ان الله تعالى لما لم يكلفنا ما ليس في الوسع سقط اعتبار الارادة في حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر دون ما لا نصل اليه من الارادة الباطنة وبقي احتمال الارادة معتبرا في حق العلم فلا نعلم قطعا وانه كلام حسن ولكن يجب ان نقول كذلك في حقيقة الخاص مع مجازه * والجواب عنه ان الله تعالى لما لم يكلفنا ما ليس في وسعنا وليس في وسعنا الوقوف على الباطن الا بدلالة ظاهرة لم يجعل الباطن حجة اصلا في حقنا وسقط اعتباره في العمل والعلم جميعا وجعل الحجة ما يظهر به الباطن وان كان سببا لثبوت الحجة في الحقيقة اقامة للسبب الظاهر مقام ما هو حجة باطنة تيسيرا على العباد * كاقامة البلوغ مقام اعتدال العقل وكاقامة دليل المحبة والبغض وهو الاخبار مقام حقيقتهما حتى سقط اعتبار الاعتدال فلم يخاطب الصبي وان اعتدل عقله وخوطب البالغ وان لم يعتدل عقله * وكذا

سقط اعتبار حقيقة المحبة والبغض وصار كأنه قال ان اخبرتني انك تحبيني او تبغضيني فانت طالق فتطلق بالاخبار صدقا او كذبا فكذا هذا * قال المصنف رحمه الله في بعض تصانيفه ولما سقط اعتبار الارادة في حق العمل بالاتفاق يسقط في حق العلم بالطريق الاولى لان العلم عمل القلب والقلب اصل والعمل يقوم بالجوارح وانما تابعة القلب فلما سقط في حق التبع ففي حق الاصل اولى ولكن يرد عليه خبر الواحد والقياس فان اعتبار الاحتمال فيهما ساقط في حق العمل ثم لم يسقط في حق العلم بالاتفاق فكذا ههنا قوله (والجواب عما احتج به الطائفة الاولى) يعني الواقفية اناندعي انه اي العام موجب لما وضع له وهو العموم قطعا عند عدم دليل الخصوص * لانه محكم لما وضع له اي فيما وضع له بحيث لم يبق صلاحيته لارادة الخصوص * فكان محتملا ان يراد به بعضه اي صالحا في ذاته لذلك وقد حققنا هذا في اول باب احكام الخاص * بما يحسم اي يقطع بالكلية * باب الاحتمال اي صلاحيته الان يراد به بعضه * ليصير محكما اي غير قابل لمعنى آخر يعني انما صلح توكيده مع انه بدون التوكيد يوجب العموم والاحاطة ليصير محكما لا لما ظنه الخصم انه مجمل او مشترك فيصير بهذا التوكيد مفسرا او يكون هذا التوكيد ازالة لخفائه وتعيينا لبعض مسمياته * كالخاص يحتمل المجاز فتوكيده بما يقطع احتمال المجاز لا بما فسره فيقال جاءني زيد نفسه لانه قد يحتمل غير المجئ اي غير مجئ زيد بل يحتمل مجئ خبره وكتابه * وانما لم يتعرض لجواب اصحاب الخصوص لان فيما ذكر جوابا عما احتجوا به ايضا * وانما سو ينا في موجب العام بين الخبر والامر والنهي لان ذلك حكم صيغة العموم وهي موجودة في الكل فلا وجه الى الفرق بين الخبر وغيره * وقول الفارق الاجماع منعقد على التكاليف باوامر ونواه عامة قلنا فكذا الاجماع منعقد على التكليف باخبار عامة لجميع المكلفين على معنى كونهم مكلفين بمعرفتها كقوله تعالى * وهو بكل شئ عليم * وكذلك عمومات الوعد والوعيد اذ بمعرفتها يتحقق الانزجار عن المعاصي والانقياد للطاعات ومع التساوي في التكليف لا معنى للفرق والله اعلم

﴿ باب العام اذا لحقه الخصوص ﴾

اعلم ان التخصيص لغة تمييز بعض الجملة بحكم ولهذا يقال خص فلان بكذا * وفي اصطلاح هذا العلم اختلف عبارات الاصوليين فيه * فقيل تخصيص العموم بيان ما لم يرد باللفظ العام * وقيل هو اخراج ما تناوله الخطاب عنه * وقيل هو تعريف ان المراد باللفظ الموضوع للعموم انما هو الخصوص * وقيل هو قصر العام على بعض مسمياته وفي كل هذه العبارات كلام * والحد الصحيح على مذهبنا ان يقال هو قصر العام على بعض افراده بدليل مستقل مقترن * واحترزنا بقولنا مستقل عن الصفة والاستثناء ونحوهما اذ لا بد عندنا في التخصيص من معنى المعارضة وليس في الصفة ذلك * ولا في الاستثناء لانه لبيان انه لم يدخل تحت الصدر ولهذا يجري الاستثناء حقيقة في العام والخاص ولا يجري التخصيص حقيقة الا في العام ولهذا لا يتغير

والجواب عما احتج به طائفة اهل المقالة الاولى انا ندعي انه موجب لما وضع له لانه محكم لما وضع له فكان محتملا ان يراد به بعضه فيصلح توكيده بما يحسم باب الاحتمال ليصير محكما كالخاص يحتمل المجاز فتوكيده بما يقطعه لا بما يفسره فيقال جاءني زيد نفسه لانه قد يحتمل غير المجئ مجازا

﴿ باب العام اذا لحقه الخصوص ﴾

فان لحق هذا العام خصوص فقد اختلف فيه فقال ابو الحسن الكرخي لا يبقى حجة اصلا سواء كان الخصوص معلوما او مجهولا وقال غيره ان كان الخصوص معلوما يبقى العام فيما وراء الخصوص على ما كان وان كان مجهولا يسقط حكم العموم وقال بعضهم ان كان الخصوص معلوما بقي العام فيما وراءه على ما كان فاما اذا كان مجهولا فان دليل الخصوص يسقط فعلى قول الكرخي يبطل الاستدلال (موجب)

موجب العام باستثناء معلوم بالاتفاق و يتغير باستثناء مجهول بلا خلاف * و بقولنا مقترن من الناسخ فانه اذا تراخى دليل التخصيص يكون نسخا لا تخصيصا و ستقف على حقيقة الكل بعد ان شاء الله تعالى * ثم التخصيص يجوز فى جميع الفاظ العموم امرا كان او نهيا او خبرا و ذهب شذوذ لا يؤبه بهم الى امتناعه فى الخبر كامتناع النسخ فيه * و لانه يوهم الكذب وهذا ضعيف لان اللفظ لما احتمل فى نفسه التخصيص كان قيام الدلالة عليه رافعا للوهم و التخصيص ليس من النسخ فى شئ * كيف و قد وقع التخصيص فى الخبر فى كتاب الله تعالى كما وقع فى الامر و النهى قال الله تعالى * ما تذر من شئ اتت عليه الا جعلته كالرميم * و اوتيت من كل شئ * و قد اتت تلك الريح على الجبال و الارض و لم تجعلهما كالرميم و تلك المرأة لم توت كل الاشياء * و اذا عرفت هذا فاعلم ان الاصوليين اختلفوا فى العام المخصوص فى فصلين * احدهما ان العام بعد التخصيص هل يبقى عاما فى الباقى بطريق الحقيقة ام يصير مجازا * و الثانى انه هل يبقى حجة بعد التخصيص ام لا * اما الاول فقد قيل الاختلاف فيه مبنى على ان الشرط فى العام الاستيعاب ام نفس الاجتماع * فمن شرط فيه الاجتماع دون الاستغراق قال انه يبقى حقيقة فى العموم بعد التخصيص الى ان ينتهى التخصيص الى ما دون الثلاثة فح يصير مجازا * و من قال شرطه الاستيعاب قال يصير مجازا بعد التخصيص و ان خص منه فرد واحد لان الكل ينتفى بانتفاء جزئه فلا يبقى عاما ضرورة * فعلى قول من جعله مجازا لا يصح الاستدلال بعمومه بعد التخصيص لانه لم يبق عاما * و قيل بل هى مسئلة مبتدأة سواء كان شرط العموم الاجتماع او الاستيعاب لان عامة شارطى الاستيعاب جعلوه حقيقة فى الباقى بعد التخصيص * و ذهب بعض من شرط الاستيعاب الى اجتماع جهة الحقيقة و جهة المجاز فيه فمن حيث انه تناول بقية المسميات كما تناول قبل التخصيص كان حقيقة فيها و من حيث انه اختص بها و قصر عما عداها كان مجازا * و فى اقوال هذا الفصل كثرة تعرف شرحها و بيان وجوهها فى غير هذا الكتاب * اما الفصل الثانى و هو الذى عقد الباب لبيانه * فنقول اختلف الاصوليون فى كون العام المخصوص منه حجة * فذهب الشيخ ابو الحسن الكرخى و ابو عبد الله الجرجانى و عيسى بن ابان فى رواية و ابو ثور من متكلمى اهل الحديث و غيرهم الى انه لا يبقى حجة بعد التخصيص بل يجب التوقف فيه الى البيان سواء كان المخصوص معلوما كما يقال اقتلوا المشركين و لا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما لو قيل اقتلوا المشركين و لا تقتلوا بعضهم الا انه يجب به اخص الخصوص اذا كان معلوما * و قال عامتهم ان كان المخصوص مجهولا يسقط حكم العموم حتى لا يبقى حجة فيما بقى و يتوقف فيه الى البيان و ان كان معلوما بقى العام فيما وراءه على ما كان * ثم من قال منهم ان موجبه قطعى قبل التخصيص بقى عنده قطعيا حتى لا يجوز تخصيصه بالقياس و خبر الواحد * و من قال منهم ان موجبه ظنى بقى عنده ظنيا * و حاصل هذا القول ان تخصيص المعلوم لا يؤثر فى العام اصلا * و ذهب بعضهم الى ان المخصوص ان كان معلوما بقى العام بعد التخصيص فيما وراءه على ما كان و ان كان مجهولا يسقط دليل الخصوص و بقى العام موجبا حكمه فى

الكل كما كان قبل لحوق دليل الخصوص به والى هذا القول مال الشيخ ابو المعين فى طريقته * وفيه اقوال اخر صفحنا عن ذكرها كما اعرض المصنف عنه عند قوله (بعامة العمومات) اى باكثرها * مادون ثمن المجن خص من الآية وذلك مجهول و لهذا وقع الاختلاف فيه فقيل ربع دينار وقيل ثلاثة دراهم وقيل عشرة دراهم * وخص الربوا و هو مجهول لانه مجمل وبعد ما التحق خبر الاشياء الستة بيانا به لم تزل الجهالة عنه بالكلية لانه ثبت به ان الربوا يجرى فى الاشياء الستة ولم يثبت انه مقتصر عليها ولهذا قال بعض الصحابة رضى الله عنهم خرج النبى عليه السلام من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا واذا بقيت الجهالة لا يجوز التمسك عندهم بقوله تعالى واحل الله البيع * وكذلك اى وكآية السرقة والبيع نصوص الحدود وهى قوله تعالى * الزانية والزانى * والسارق والسارقة * والذين يرمون المحصنات * *الشيخ والشيخة اذا زنيا * لان مواضع الشبهة منها مخصوصة بقوله عليه السلام * ادرؤا الحدود ما استطعتم * ادرؤا الحدود بالشبهات وقد تلقته العلماء بالقبول فيجوز التخصيص به * وفيه اى فيما خص وهو مواضع الشبهة * ضرب جهالة اى لا يعرف اية شبهة تعتبر ولهذا اختلفوا فيها ولو كان معلوما ظاهرا لما وقع الاختلاف فيه * وعلى القول الثالث يصح الاحتجاج بكل عام سواء خص منه شئ اولم يخص ولم يذكره الشيخ لظهوره قوله (والصحيح من مذهبنا الى آخره * والدليل على ان المذهب ماذكر الشيخ ان اباحنيفة رحمه الله استدل على فساد البيع بالشرط بنهى النبى صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط وهذا عام دخله خصوص فان شرط الخيار قد خص منه * واحتج على استحقاق الشفعة بالجوار بقوله عليه السلام * الجار احق بصقبة * وهذا عام قد دخله خصوص فان الجار عند وجود الشريك لا يكون احق بصقبة * واستدل محمد على عدم جواز بيع العقار قبل القبض بنهيه عليه السلام عن بيع مالم يقبض وقد خص منه بيع المهر قبل القبض وبيع الميراث قبل القبض وبيع بدل الصلح * وابو حنيفة رحمه الله خص هذا العام بالقياس فعرفنا انه حجة للعمل من غير ان يكون موجبا قطعا لان القياس لا يكون موجبا قطعا فكيف يصلح معارضا لما يكون موجبا قطعا كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله * وما ذكر يصلح دليلا على المذهب فى الخصوص المعلوم لا فى المجهول اذ ليس فيما ذكر مخصوص مجهول * الا ان القاضى الامام ابازيد ذكر فى التقويم والذى ثبت عندى من مذهب السلف انه يبقى على عمومه بعد التخصيص فى الفصلين جميعا ولكن غير موجب للعلم قطعا فروى المذهب فى الفصلين فيثبت المذهب به قوله (اجماع السلف على الاحتجاج بالعموم) اى بالعام الذى خص منه فان فاطمة احتجت على ابى بكر رضى الله عنهما فى ميراثها من ابيها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم الآية مع ان الكافر والقاتل وغيرهما خصوا منه ولم ينكر احد من الصحابة احتجاجها به مع ظهوره وشهرته بل عدل ابو بكر رضى الله عنه فى حرمانها الى الاحتجاج بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة * وعلى رضى الله عنه احتج على جواز الجمع بين الاختين بملك اليمين بقوله تعالى او ما ملكت ايمانهم فقال احلتهما آية مع كون

بعامة العمومات لما دخلها من الخصوص وعلى القول الثانى لا يصح الاستدلال بآية السرقة وآية البيع لان مادون ثمن المجن خص من آية السرقة وهو مجهول وخص الربوا من قوله واحل الله البيع وحرم الربوا وهو مجهول وكذلك نصوص الحدود لان مواضع الشبهة منها مخصوصة وفيها ضرب جهالة واختلاف والصحيح من مذهبنا ان العام يبقى حجة بعد الخصوص معلوما كان المخصوص او مجهولا الا ان فيه ضرب شبهة وذلك مثل قول الشافعى فى العموم قبل الخصوص ودلالة صحة هذا المذهب اجماع السلف على الاحتجاج بالعموم ودلالة ان فى ذلك شبهة اجماعهم على جواز التخصيص بالقياس والآحاد

الاخوات والبنات مخصوصة منه وكان ذلك مشهورا فيما بين الصحابة ولم يوجد له نكير * وكذا الاحتجاج بالعمومات المخصوص منها مشهور من الصحابة ومن بعدهم بحيث يعد انكاره من المكابرة فكان اجماعا قوله (وذلك دون خبر الواحد) اى العام المخصوص منه من الكتاب والسنة المتواترة دون خبر الواحد فى الدرجة لان القياس لايصلح معارضا لخبر الواحد عندنا حتى رجحنا خبر القهقهة على القياس * ورجحنا خبر الاكل ناسيا فى الصوم على القياس * ورجح ابو حنيفة رحمه الله خبر النبيذ على القياس ثم انه يصلح معارضا للعام المخصوص منه حتى صح تخصيصه به بالاجماع والتخصيص به انما يكون بطريق المعارضة من حيث الصيغة كما استعرف وهو معنى قوله حتى صحت معارضته بالقياس فكان هذا العام دون خبر الواحد ضرورة * قوله اما الكرخى) احتج ابو الحسن الكرخى ومن وافقه بان المخصوص اذا كان مجهولا اوجب تخصيصه جهالة فى الباقى لان اى فردعين من الباقى لاثبات موجب الكلام فيه يحتمل ان يكون هو المخصوص منه * وهذا لان دليل الخصوص بمنزلة دليل الاستثناء فى الحكم وان فارقه فى الصيغة لانه يبين انه لم يدخل تحت الجملة كالاستثناء يبين ان المستثنى لم يدخل تحت المستثنى منه ولهذا عد عامة الاصوليين الاستثناء من باب التخصيص ولهذا لايكون دليل الخصوص الا مقارنا كالاستثناء حتى لو كان طاريا يكون دليل النسخ لادليل الخصوص واذا صار كالاستثناء اوجب جهالته جهالة الباقى كاستثناء المجهول بانه يوجب جهالة فى المستثنى منه بالاجماع حتى لو قال لفلان على الف الا شيئا يتوقف فيه الى البيان واذا صار مجهولا لم يصلح حجة بنفسه كالمجمل بل يجب التوقف فيه الى تبين المراد * واما اذا كان المخصوص معلوما فكذلك لانه يحتمل ان يكون معلولا لاستقلاله وافادته بنفسه اذ هو لايفتقر فى افادته الى صدر الكلام وهذا هو الظاهر لان الاصل فى النصوص التعليل والدلائل التى يوجب كونها معلولة لاتفصل بين نص ونص وعلى تقدير التعليل لايدرى اى قدر من الباقى يصير مخصوصا وهو المراد من قوله مستثنى فيوجب جهالة الباقى ايضا وصار كما لو خص منه بعض معلوم وبعض اخر مجهول * بخلاف استثناء المعلوم لان دليل الاستثناء لايقبل التعليل لعدم استقلاله بنفسه فلا يوجب استثناء المعلوم جهالة الباقى فيبقى على ما كان قبل الاستثناء قطعا كما لو رفع من عشرة خمسة يبقى الباقى خمسة قطعا * ولان العام بعد التخصيص يصير مجازا وجهات المجاز متعددة لانه اشتمل على جموع كثير ويمتنع الحمل على الكل لما فيه من تكثر جهات التجوز وليس حمله على احديها اولى من الحمل على غيرها لعدم دلالة اللفظ عليها فكان مجملا فيجب التوقف فيه ايضا قوله (ووجه القول الثانى) احتج الذين فرقوا بين تخصيص المعلوم والمجهول بان تخصيص العموم بدليل مستقل بمنزلة الاستثناء لانه يبين ان المراد به ما بعده وان القدر المخصوص لم يدخل تحته كالاستثناء وقد بينا ان استثناء المجهول يوجب التوقف الى البيان فكذا تخصيصه اما استثناء المعلوم فلا يوجب خللا فى الباقى بوجه فكذلك تخصيصه لايوجب خللا فيه فيبقى على ما كان قبله قطعيا عند بعضهم

وذلك دون خبر الواحد حتى صحت معارضته بالقياس اما الكرخى فقد احتج بان ذلك الخصوص اذا كان مجهولا اوجب جهالة فى الباقى لان الخصوص بمنزلة الاستثناء لانه يبين انه لم يدخل تحت الجملة كالاستثناء واذا كان معلوما احتمل ان يكون معلولا وهو الظاهر لان دليل الخصوص نص قائم بنفسه فصلح تعليله ولايدرى اى القدر من الباقى صار مستثنى فيصير بمنزلة جهالة الخصوص ووجه القول الثانى ان دليل الخصوص اذا كان مجهولا فعلى ماقلنا وان كان معلوما بقى العام موجبا فى الباقى لان دليل الخصوص بمنزلة الاستثناء على ماقلنا فلا يؤثر فى الباقى لان الاستثناء لايحتمل التعليل فكذلك هذا

وظنيا عند آخرين * قالوا ولا معنى لما قال الفريق الاول انه يحتمل للتعليل لانه اذا كان بمنزلة الاستثناء لم يحتمل التعليل فان المستثنى معدوم على معنى انه لم يكن مرادا بالكلام اصلا والعدم لا يعلل * ولا لما ادعوا انه يصير مجازا لان المجاز ما يكون معدولا عن موضوعه وهذه الصيغة ليست كذلك لانها يتناول الباقي بعد التخصيص كما تناوله قبله * ولئن سلمنا انه يصير مجازا لا نسلم انه يصير مجملا لانه ظهر بالدليل انه اريد به ما وراء المخصوص كله لا بعضه وهو ما ذكرنا من احتجاج الصحابة بالعمومات المخصصة فيما وراء صورة التخصيص فيوجب الحكم فيما بقي على سبيل العموم * وقولهم يحتمل انه اريد به بعض ما وراء المخصوص قلنا هذا الاحتمال لا يستند الى دليل فلا يعتبر كاحتمال المجاز في الخاص قوله (ووجه القول الآخر) احتج الفريق الثالث بان التخصيص لا يكون الا بدليل مستقل متصل يتناول بعض ما يتناوله العام على خلاف موجبه بحيث لو تأخر كان ناسخا فاذا كان مقارنا كان بيانا واذا كان كذلك لم يتغير به صيغة الكلام الاول اذا كان مجهولا لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل كما في النسخ فانه لو طرأ المجمل على ظاهر ما لم يثبت به النسخ حتى يتبين المراد وقد بينا ان العام موجب الحكم فيما يتناوله قطعا بمنزلة الخاص فيما يتناوله فاذا لم يستقم المعارضة لكون المعارض مجهولا سقط دليل الخصوص وبقي حكم العام على ما كان في جميع ما تناوله * وهذا بخلاف الاستثناء فانه داخل على صيغة الكلام وصار بمنزلة وصف قائم بالاول لعدم انفصاله عنه وعدم استقلاله بنفسه الا ترى انه لا يستقيم بدون اصل الكلام فان قول القائل الا زيدا لا يفيد شيئا فاذا كان داخلا على صيغة الكلام واعتبر الاستثناء مع المستثنى منه كلاما واحدا اوجب الجهالة في الاستثناء جهالة في المستثنى منه فيصير الاصل مجهولا مجملا فلا يجب العمل به قبل البيان قوله (ودليل ماقلنا) اى ماذكرنا من المذهب الصحيح من حيث المعقول بعد ماذكرنا من اجماع السلف لان دليل الخصوص يشبه الاستثناء بحكمه من حيث انه بين ان المراد اثبات الحكم فيما وراء المخصوص لا ان يكون المراد رفع الحكم عن المخصوص بعد ان كان ثابتا * ثم استوضح ذلك بقوله الا ترى انه لا يكون الا مقارنا يعني شرط فيه المقارنة حتى لو كان طاريا يجعل نسخا لا خصوصا وليس اشتراط المقارنة الا لتحقق شبهه بالاستثناء من حيث انه بيان مغير * ويشبه الناسخ بصيغته من حيث انه كلام مستقل بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدم صيغة العام * وحكم الناسخ انه لا يعمل في الاول اذا كان ما تناوله مجهولا بل يمتنع العمل به ولو كان معلوما يعمل به وحكم الاستثناء انه اذا كان مجهولا لا يوجب جهالة المستثنى منه واذا كان معلوما بقي الباقي على ما كان قطعا * فلم يجز الحاقه اى الحاق دليل الخصوص * باحدهما بعينه اى بالاستثناء عينا من غير اعتبار معنى النسخ فيه ولا بالناسخ عينا من غير اعتبار معنى الاستثناء فيه لان في الالحاق باحدهما عينا ابطال الشبه الآخر * بل وجب اعتباره اى اعتبار دليل الخصوص * في كل باب اى في كل نوع من الخصوص المعلوم والمجهول * بنظيره في ذلك الباب وهو الناسخ والاستثناء لان الاصل فيما تردد بين شيئين واخذ حظا معتبرا من

ووجه القول الاخر ان دليل الخصوص لما كان مستقلا بنفسه حتى لو تراخى كان ناسخا سقط بنفسه اذا كان مجهولا لان المجهول لا يصلح دليلا بخلاف الاستثناء لانه وصف قائم بالاول فاوجب جهالة فيه وهذا قائم بنفسه معارض للاول ودليل ماقلنا ان دليل الخصوص يشبه الاستثناء بحكمه لما قلنا انه تبين انه لم يدخل في الجملة الا ترى انه لا يكون الا مقارنا ويشبه الناسخ بصيغته لانه نص قائم بنفسه فلم يجز الحاقه باحدهما بعينه بل وجب اعتباره في كل باب بنظيره

فقلنا اذا كان دليل الخصوص مجهولا اوجب جهالة فى الاول بحكمه اذا اعتبر بالاستثناء وسقط فى نفسه بصيغته اذا اعتبر بالناسخ وحكمه قائم بصيغته فصار الدليل مشتبها فلم نبطله بالشك

كل واحد منهما انه يعتبر بهما كالفم لما اخذ حظا من الظاهر وحظا من الباطن اعتبر بهما فى مسئلة القئ على ما عرف * وكصدقة الفطر لما كانت مشتملة على معنى القربة والمؤنة اعتبر كل واحد منهما ولم يكتف باحدهما وكذا الكفارة فكذلك ههنا يعتبر دليل الخصوص فى الخصوص المعلوم بالاستثناء المعلوم والناسخ والمعلوم وفى الخصوص المجهول بالاستثناء المجهول والناسخ المجهول فهو معنى قوله وجب اعتباره فى كل باب بنظيره * ولو قال بنظيريه او قال فيعتبر فى كل باب بهما لكان احسن ويحتمل ان يكون الضمير فى بنظيره راجعا الى كل باب اى وجب اعتبار دليل الخصوص فى كل نوع من المشابهة بنظير ذلك النوع فيعتبر فى شبه الاستثناء بحقيقة الاستثناء معلوما كان او مجهولا ويعتبر فى شبه الناسخ بحقيقة الناسخ معلوما كان او مجهولا وعلى هذا لو قال بنظيريه لايصح قوله (فقلنا اذا كان) هذا شروع من الشيخ فى بيان اعتباره بالشبهين فى كل باب فقال اذا كان دليل الخصوص مجهولا اى متناولا لمجهول عند السامع اوجب جهالة فى الاول وهو الخصوص منه * بحكمه اى بالنظر الى حكمه وهو بيان انه لم يدخل هذا المجهول تحت العام * اذا اعتبر بالاستثناء اى رداليه لما بينا ان المستثنى اذا كان مجهولا اوجب جهالة المستثنى منه * وسقط اى هذا الدليل فى نفسه * بصيغته اى باعتبار صيغته اذا اعتبر بالناسخ لما ذكرنا ان الناسخ اذا كان مجهولا اى متناولا لمجهول لايعارض الاول بل يسقط بنفسه * وحكمه اى حكم دليل الخصوص وهو بيان ان المخصوص لم يدخل تحت الجملة * قائم اى ثابت بصيغته بخلاف الاستثناء فان حكمه لايستفاد منه بنفسه واذا كان حكمه قائما بصيغته لا تتعدى جهالته الى الاول لانفصاله عنه فبقى الاول على ما كان * ويجوز ان يكون معناه واذا كان حكمه قائما بصيغته وصيغته سقطت باعتبار شبهها بالنسخ فيسقط شبه الاستثناء ايضا لان تلك الشبه باعتبار الحكم والحكم قائم بالصيغة فيسقط الكل بسقوط الصيغة فيبقى العام على ما كان * فكأنه رجح جهة سقوط دليل الخصوص على جهة ثبوته فى تأثيره فى العام * فصار الدليل اى العام مشتبها لتردده بين البقاء والزوال فشبه الاستثناء فى دليل الخصوص اوجب زواله وشبه النسخ فيه اوجب بقاءه على ما كان * فلم نبطله اى العام بالشك لان ما كان ثابتا بيقين لا يزال بالشك ولكن تمكنت فيه شبهة جهالة فاورثت زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم * ويجوز ان يكون المراد من الدليل دليل الخصوص ويكون الضمير المنصوب فى فلم نبطله عائدا اليه ايضا اى فصار دليل الخصوص مشتبها فى نفسه لتردده بين الثبوت وعدمه فلا نبطله بالشك واذا لم نبطل دليل الخصوص بالشك لا يبطل العام بالشك ايضا لان بطلانه مبنى على ثبوت دليل الخصوص وبقاؤه مبنى على عدم ثبوته وفيهما تردد ويجوز ان يكون المراد منه دليل الخصوص وان يكون الضمير عائدا الى العام اى فصار دليل الخصوص مشتبها لما ذكرنا فلا يبطل العام بالشك بمثل هذا الدليل المتردد والاول هو الوجه والحاصل انا لا نبطل واحدا منهما بالشك فلا يسقط دليل الخصوص لكونه مجهولا بالشك ولا نخرج صيغة العام من ان يكون حجة بالشك ايضا كالمفقود لا يورث عنه بالشك ولا يرث

وكذلك اذا كان المخصوص معلوما لانه يحتمل ان يكون معلوما وعلى احتمال التعليل يصير مخصوصا من الجملة كأنه لم يدخل لا على سبيل المعارضة النص فوجب العمل به فيصير قدر ماتناوله النص مجهولا هذا على اعتبار صيغة النص وعلى اعتبار حكمه لا يصح التعليل لانه شبيه بالاستثناء وهو عدم والعدم لا يعلل فدخلت الشبهة ايضا وقد عرف موجبا فلا يبطل بالاحتمال وهذا بخلاف الناسخ اذا ورد في بعض ماتناوله النص معلوما فان الحكم فيما بقي لا يتغير لاحتمال التعليل لان الناسخ انما يعمل على طريق المعارضة لا على تبين انه لم يدخل تحت الصيغة فيصير العلة معارضة للنص

ايضا بالشك قوله (وكذلك اذا كان المخصوص معلوما اى وكما اعتبر جهة الاستثناء وجهة النسخ فى المخصوص المجهول يعتبر كلاهما ايضا فى المخصوص المعلوم * او معناه وكما صار العام مشتبها فى المخصوص المجهول فكذلك يصير مشتبها فى المخصوص المعلوم ايضا فلا نبطله بالشك والاحتمال * وسياق الكلام يدل على هذا الوجه * لانه اى لان دليل الخصوص يحتمل ان يكون معلوما وهو الظاهر لما ذكرنا من ان الاصل فى النصوص التعليل وهذا نص قائم بنفسه منفصل عن الاول فيكون قابلا للتعليل * وعلى احتمال التعليل يصير مخصوصا اى يصير ماتناولته العلة التى تضمنها دليل الخصوص مخصوصا من الجملة التى دخلت تحت العام وذلك مجهول فاوجب جهالة الباقى قوله (كأنه لم يدخل لا على سبيل المعارضة جواب سؤال يرد عليه وهو ان يقال القياس لا يصلح معارضا للنص ولهذا لا يثبت به التخصيص ابتداء وكذا لا يجوز تعليل الناسخ ايضا اذ فيه معارضة القياس النص فكيف جاز اعتبار احتمال التعليل ههنا فى مقابلة العام وفيه معارضة القياس النص فقال انما اعتبر التعليل ههنا لان القياس انما يثبت الحكم فى غير المنصوص عليه على وفق ماثبت به الاصل الذى يستنبط منه ثم النص وهو دليل الخصوص ههنا عمله على وجه البيان من حيث الحكم على وجه المعارضة فكذلك يكون عمل القياس المستنبط منه * فاما الناسخ فانما يعمل بطريق المعارضة لا على وجه البيان فلو جاز تعليله يلزم منه معارضة القياس النص وهو فاسد * وكذا التخصيص ابتداء بالقياس لا يجوز لان الاصل الذى استند اليه القياس لا يصلح مبينا لهذا العام لعدم تناوله شيئا من افراده فكذا القياس المستخرج منه لا يصلح مبينا واذا لم يصلح مبينا كان معارضا له لا محالة وهو لا يصلح لمعارضة النص قوله (فوجب العمل به اى بهذا الاحتمال او بالتعليل لخلوه عن معارضة النص * فيصير قدر ماتناوله النص اى العام مجهولا * او يصير قدر ماتناوله النص المخصص مجهولا لجهالة مادخل تحت علته ويلزم منه جهالة العام ايضا كما اذا كان المخصوص مجهولا * هذا على اعتبار صيغة النص اى احتمال التعليل ولزوم الجهالة باعتبار صيغة دليل الخصوص التى بها يتحقق شبه النسخ * فاما على اعتبار حكمه اى بالنظر الى الحكم فلا يعتبر احتمال التعليل لان دليل الخصوص شبيه بالاستثناء من حيث الحكم والاستثناء لا يقبل التعليل لانه عدم اذ بالاستثناء يتبين ان المستثنى لم يدخل تحت الكلام وان التكلم حصل بما وراءه لا انه دخل ثم خرج بالاستثناء والعدم لا يقبل التعليل على ماعرف * فدخلت الشبهة اى فى العام باعتبار المخصوص المعلوم كما دخلت باعتبار المخصوص المجهول وهو معنى قوله ايضا لان باعتبار صيغة دليل الخصوص واحتمال التعليل فيه يخرج العام من ان يكون حجة وباعتبار حكمه يبقى موجبا للحكم قطعا على عكس ماذكرنا فى المخصوص المجهول وقد عرفت موجبا فلا يبطل بالاحتمال والشك ولكن تمكنت فيه شبهة فاوجب العمل دون العلم قوله (وهذا) اى المخصص المعلوم * بخلاف الناسخ اذا ورد معلوما اى متناولا لمعلوم * فى بعض ماتناوله النص اى العام فان الحكم فيما بقى من العام بعد ورود ناسخ معلوم فى البعض لا يتغير

بسبب احتمال التعليل كما يتغير فيما نحن فيه بسبب هذا الاحتمال لانه لايقبل التعليل الى آخر ماذكر فى الكتاب فكان قوله لاحتمال التعليل داخلا تحت النفى * وليس معناه ان احتمال التعليل ثابت ولكنه لايؤثر فى التغيير كما يدل عليه ظاهر الكلام بل معناه ان احتمال التعليل ليس بموجود ليتغير كما فى قوله (شعر) ولاترى الضب بها ينجحر * اى ليس فى تلك المفازة ضب لينجحر لاان الضب موجود ولكنه لاينجحر * وبما ذكرنا خرج الجواب عما يقال ينبغى ان لايعلل دليل الخصوص لانه يشبه الناسخ او الاستثناء وكلاهما لايعلل لان الناسخ انما لايعلل احترازا عن معارضة القياس النص ورفع ماثبت بالنص بالقياس وقد عدم ذلك فى دليل الخصوص والاستثناء انما لايعلل لعدم استقلاله وكونه عدما وقد تحقق الاستقلال فى دليل الخصوص فيثبت التعليل * فصار الحاصل ان دليل الخصوص يشابه الناسخ فى استقلال الصيغة ولايشابهه من حيث انه معارض ويشابه الاستثناء فى كونه مبينا ولايشابهه فى عدم الاستقلال وعدم التعليل فيهما باعتبار هذين الوصفين اللذين يفارقهما دليل الخصوص فيهما فيقبل التعليل الا انه من حيث كونه عدما يشابه الاستثناء ايضا وذلك مانع من التعليل لكن كونه مستبدا يوجبه فيثبت الاحتمال وذلك كاف كما حققناه * وبين الشيخ رحمه الله فى شرح التقويم الكلام فى الخصوص المجهول على مابين ههنا وبين فى الخصوص المعلوم بهذه العبارة فقال امااذا كان دليل الخصوص معلوما فاحتمل ان يكون معلولا لان الاصل فى النصوص التعليل مالم يتبين خلافه الا ان النص يعلل لتعدية حكمه وانه من حيث الحكم يشابه الاستثناء والاستثناء للمنع فكان عدما والعدم لايعلل فثبت احتمال العلة وتعدى حكمه وهو منع الدخول تحت العام بارادة المتكلم الى مابقى فصار فى الحاصل انه يثبت احتمال ارادة المتكلم التخصيص وذلك غير معلوم كما اعتبر الشافعى رحمه الله الارادة فى العام قبل التخصيص * الا ان بينهما فرقا وهو ان هذه الارادة يثبت بعلة النص والنص ظاهر والعلة التى هى وصفه كانت ظاهرة ايضا فيثبت الارادة الباطنة ايضا فى الخصوص على سبيل الجهالة بدليل ظاهر فيعتبر بخلاف الابتداء لانه ليس له دليل ظاهر ليستند اليه فكان اعتبارها اعتبار ما فى الباطن وذلك لايوقف عليه فيؤدى الى الحرج فلايعتبر ايضا اصلا * واذا ثبت احتمال الارادة اوجب شبهة فسقط العلم دون العمل * الا ان خبر الواحد كان فوق هذا العام لان الخبر ثابت باصله وانما وقع الشك فى طريقه والشبهة فى الطريق لايبطل اصله وههنا اعنى فى العام اذا خص منه شئ وقعت الشبهة فى اصله انه لم يتناول فصار نظير القياس فان القياس فى اصله شبهة من حيث انه يحتمل ان لايكون موجبا * وهذا لان النص الخاص لما كان معلولا يثبت احتمال التعدى الى مابقى فصار مخصوصا ايضا فلايبقى العام تاما والاحتمال لايسقط العمل بالاول ولكن يزيل اليقين لانه دخل فى حد التعارض فبقى العام على عمومه كما كان لعدم ظهور الدليل وما كان طريق بقائه عدم الدليل لم يكن ثابتا بيقين ولهذا يجوز تخصيص العام بالقياس ولم يجز ترك خبر الواحد به * بخلاف الاستثناء فانه ليس له حكم بنفسه وانما عمله فى منع التكلم بقدر المستثنى فكان

واما ههنا فان التعلل يقع على ماوضع له دليل الخصوص وهو ان لايدخل تحت الجملة فلايصير معارضا للنص فاذا ثبت الاحتمال فلم يخرج عن الدلالة بالشك صار الدليل مشكوكا باصله فاشبه دليل القياس فاستقام ان يعارضه القياس بخلاف ماثبت بخبر الواحد لانه يقين باصله فلم يصلح ان يعارضه القياس

ونظير هذه الجملة من الفروع ان البيع اذا اضيف الى حر وعبد بثمن واحد والى حى وميت وخمر وخل

عدماو العدم لايعلل فاذالم يعلل اقتصر على قدره وقدر مانص عليه معلوم فيبقى ماوراءه معلوما بلاشبهة * وبخلاف الناسخ لان الحكم تقرر بالنص الاول فاذاجاء الناسخ كان انهاء لذلك الحكم فاذاورد الناسخ خاصا فباحتمال ان يكون معلولا لم يجز تغيير ذلك الحكم الثابت بالنص لانه يصير العلة معارضة لماثبت بالنص وحكم العلة لايعارض حكم النص بخلاف دليل التخصيص فانه لايعمل على سبيل المعارضة حكمابل تبين لنا ان القدر المخصوص لم يكن داخلا فقلنا النص اذاعمل عمله على هذا الوجه تبين لنـا ان قدر ماتعدى اليه العلة لم يكن داخلا تحت النص لانه يعمل على سـبيل المعارضة قوله (ونظير هذه الجملة) اى نظير الاستثناء المحض والنسخ المحض وماأخذ حظا منهما وهو دليل الخصوص من المسـائل * امانظير الاستثناء فما اذاجمع بين حر وعبد او بين عبد حى وميت او بين ميتة وذكية او بين خمر وخل وباعهما بثمن واحد لم يجز البيع اصلا لان احدهما وهو الحر او الميت او الميتة او الخمر لم يدخل تحت العقد لان دخول الشئ فى العقد بصفة المالية والتقوم وذلك لايوجد فى هذه الاشياء فلو جاز العقد فى العبد او الحى او الذكية او الخل انما يجوز بحصته من الثمن بان قسم الثمن على قيمته وقيمة الاخر ان لو كان مالا متقوما والبيع بالحصة لايجوز ابتـداء لمعنى الجهالة كما لو قال بعت منك هذا العبد بما يخصه من الالف اذا اقسم على قيمته وقيمة هذا العبد الاخر او قال بعت منك هذين العبدين الا هذا بحصته من الالف فانه لايجوز للجهالة كذا هنا * وهذا اذا لم يفصل الثمن وهو المراد من قوله بثمن واحد * فان فصله بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة فكذا الجواب عند ابى حنيفة رحمه الله وعندهما العقد جائز فى العبد والذكية والخل بما سمى بمقابلته لان الفساد يقتصر على ما وجد فيه العلة المفسدة وعند تسمية الثمن لكل واحد منهما عدمت العلة المفسدة فى ما هو مال متقوم منهما لان احدهما منفصل عن الاخر فى البيع ابتداء وبقاء فوجود المفسد فى احدهما لايؤثر فى العقد على الآخر لان تأثيره فى العقد على الاخر اما باعتبار التبعية واحدهما ليس بتبع للآخر او باعتبار انهما كشئ واحد وليس كذلك اذ كل واحد منهما منفصل عن الاخر فى العقد * الا ترى انهما لو كانا عبدين وهلك احدهما قبل القبض بقى العقد فى الآخر وانما يجعل قبول العقد فى احدهما شرطا لقبول العقد فى الآخر اذا صح الايجاب فيهما لئلا يكون المشترى ملحقا الضرر بالبايع فى قبول العقد فى احدهما دون الآخر وذلك ينعدم اذا لم يصح الايجاب فى احدهما * وصار هذا كما اذا اشترى عبدا ومكاتبا او مدبرا فالعقد يفسد فى المدبر ويبقى صحيحا فى العبد كذا هذا * وابو حنيفة رحمه الله يقول لما جمع بينهما فى الايجاب فقد شرط فى قبول العقد فى كل واحد منهما قبول العقد فى الآخر بدليل ان المشترى لايملك قبول العقد فى احدهما دون الآخر واشتراط قبول العقد فى الحر فى بيع العبد شرط فاسد والبيع يبطل بالشرط الفاسـد * وقولهما ان هذا عند صحة الايجاب قلنا عند صحة الايجاب فيهما يكون هذا شرطا صحيحا ونحن انما ندعى الشرط الفاسد وذلك عند فساد الايجاب لان هذا الشرط باعتبـار جمع البايع بينهما فى كلامه لا باعتبار وجود المحلية فيهما *

وقوله فهو باطل يوهم ان العقد لا ينعقد في القن اصلاحتى لا يثبت الملك فيه بالقبض كما في الحر والمذكور في الاسرار ومبسوط الامام السرخسي ومبسوط الامام خواهر زاده يشير الى انه ينعقد فاسدا لان كل واحد من العوضين مال الا ان احدهما مجهول والجهالة توجب الفساد دون البطلان فكان المراد من الباطل الفاسد قوله (فصارت هذه الجملة) اى المسائل التي ذكرناها نظير الاستثناء من حيث ان الحر والميت والميتة والخمر لم يدخل في العقد اصلا وان العقد ورد على العبد والذكية والخل ابتداء بالحصة كان المستثنى لم يدخل تحت المستثنى منه وان الكلام صار تكلما بالباقي بعد الثنيا * واما نظير النسخ فهو ما اذا باع عبدين فمات احدهما قبل التسليم او استحق او وجد احدهما مدبرا او مكاتبا او باع جاريتين فوجدت احديهما ام ولد صح البيع في الباقي سواء سمي لكل واحد منهما ثمنا او لم يسم عندنا خلافا لزفر رحمه الله فيما اذا وجد مكاتبا او مدبرا او ام ولد قال لان الايجاب فيهم فاسد لما ثبت لهم من حق العتق وقد جعل ذلك شرطا لقبول العقد في القن منهما فيفسد العقد كله كما في مسئلة الحر * وجه قولنا ان كل واحد منهما دخل في العقد لان دخول الآدمي في العقد باعتبار الرق والتقوم وذلك موجود فيهما ثم استحق احدهما نفسه فكان بمنزلة مالو استحقه غيره بان باع عبدين فاستحق احدهما وهناك البيع جائز في الآخر سواء سمي لكل واحد منهما ثمنا او لم يسم * يوضحه ان البيع في المدبر ليس بفاسد على الاطلاق بدليل جواز بيع المدبر من نفسه وبدليل ان القاضي اذا قضى بجواز بيع المدبر ينفذ قضاؤه * وكذا المكاتب فان بيعه من نفسه جائز ولو باعه من غيره برضاه جاز في اصح الروايتين * وكذا بيع ام الولد من نفسها جائز ولو قضى القاضي بجواز بيع ام الولد نفذ قضاؤه عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله * واذا ثبت ان المحل قابل للبيع حتى نفذ قضاء القاضي فيه وقضاء القاضي في غير محله لا ينفذ عرفنا انهم دخلوا في العقد ثم خرجوا بعد تناول الايجاب اياهم ضرورة عدم الحكم وهو ثبوت الملك للمشتري صيانة لحق العتق عليهم فكان هذا بمنزلة النسخ لانهم خرجوا بعد الدخول * وبقي العقد صحيحا في الآخر لان الجهالة بامر عارض اذ الثمن كله كان معلوما وقت البيع وجهالة الثمن بامر عارض لا يوجب الفساد كما اذا هلك احد العبدين قبل التسليم يبطل البيع في الهالك ويبقى في الحي بحصته من الثمن كذا ههنا (فان قيل) ما الفائدة في دخولهم ثم خروجهم (قلنا) الفائدة تصحيح كلام العاقل مع رعاية حقهم وانعقاد العقد في حق الآخر قوله (ونظير دليل الخصوص مسئلة خيار الشرط) اضافة الخيار الى الشرط اضافة الشيء الى سببه كزكوة المال وحج البيت اى الخيار الذي يثبت بسبب الشرط * ويقال شرط الخيار ايضا وهو من قبيل اضافة الشيء الى مسببه كآلة الزكوة ووقت الصلوة اى الشرط الذي يوجب الخيار ويثبته * واعلم ان شرط الخيار يمنع ثبوت الحكم ولا يمنع السبب عن الانعقاد بخلاف سائر الشروط فانها تمنع السبب والحكم جميعا على ما يعرف من بعد ان شاء الله تعالى * ثم انه يشبه دليل الخصوص لاجتماع شبه الاستثناء وشبه النسخ فيه

فهو باطل لان احدهما لم يدخل تحت العقد فبقي الاخر وحده ابتداء بحصته وكذلك اذا قال بعت منك هذين العبدين بالف درهم الا هذا بحصته من الالف فصارت هذه الجملة نظير الاستثناء

كاجتماعهما في دليل الخصوص فمن حيث انه يمنع الحكم عن الثبوت اصلا كان شبيها بالاستثناء
في الحكم ومن حيث انه لايمنع السبب عن الانعقاد بل يرفعه بعد الثبوت بالفسخ كان نظيرا
للناسخ في حق السبب فاذا اجتمع فيه الجهتان وجب العمل بهما في المسائل كما وجب العمل
بشبهي دليل الخصوص في العام قوله (اذا باع عبدين) هذه المسئلة على اربعة اوجه *
احدها ان لايعين الذي فيه الخيار ولا يفصل الثمن بان قال بعت هذين العبدين بالف على اني
بالخيار في احدهما ثلاثة ايام وفي هذا الوجه يفسد البيع اما لجهالة المبيع لانه اذا شرط
الخيار في احدهما بغير عينه لزم العقد في الآخر وهو مجهول والملك لايثبت في المجهول
ابتداء * واما لجهالة الثمن لان حكم العقد لو ثبت في الذي لاخيار فيه يثبت بحصته من الثمن
ابتداء لما بينا انه في حق الحكم بمنزلة الاستثناء وهي مجهولة وجهالة الثمن يمنع صحة العقد
وصار كما لو قال بعت هذين العبد بالف الا احدهما بما يخصه من الالف اذا قسم على قيمتيهما
وذلك باطل كذا هذا * والثاني ان يفصل الثمن ولا يعين الذي فيه الخيار بان قال بعتهما
بالف كل واحد منهما بخمسمائة على اني بالخيار في احدهما ثلاثة ايام وهو فاسد ايضا
لجهالة المبيع لان البيع يلزم فيما لاخيار فيه وهو مجهول لايمكن الزام البيع فيه وصار كما لو
قال بعت هذين العبدين بالف الا احدهما بخمسمائة * والثالث ان يعين الذي فيه الخيار
ولا يفصل الثمن بان قال بعتهما بالف على اني بالخيار في هذا بعينه ثلاثة ايام وحكمه الفساد
ايضا لجهالة الثمن لما ذكرنا في الوجه الاول وصار كانه قال بعتهما بالف الا هذا بما يخصه
من الالف فيبقى ثمن الباقي مجهولا كذا ذكر في عامة الكتب وذكر القاضي الامام ابو
زيد رحمه الله في هذا الوجه انه يصح العقد في الذي ليس فيه خيار ولو فسخ في احدهما
تبقى في الآخر على الصحة لان العقد فيهما منعقد اذ الايجاب تناولهما جميعا وهما محلان
للبيع والتسمية صحت جملة الا ان الخيار عارض العقد في الحكم فمنع ثبوت الحكم في احدهما
فعمل الايجاب في الآخر ووجبت حصته من الثمن بعد ان صحت تسمية جملة الثمن فكانت
الجهالة عارضة فلا تمنع الجواز كما في القن والمدبر * الا ان الشيخ الامام صاحب الكتاب
اجاب عنه في شرح التقويم فقال البيع فاسد في هذا الوجه ايضا لان الخيار وان دخل على
الحكم لكن العقد انما ينعقد لحكمه وحكم العقد انعدم في الذي شرط فيه الخيار بنص قائم
وهو الخيار وذلك النص قائم من كل وجه فاوجب اعدام الحكم من كل وجه فصار الايجاب
قاصرا عنه في حق الحكم من كل وجه لا لضرورة اوجبت ذلك فجعل الايجاب كان
لم يكن في حق الحكم كما في بيع الحر جعل كان لم يكن لعدم المحلية فيبقى الايجاب في حق
الآخر بحصته من الثمن وذلك لايجوز بخلاف المدبر مع القن لان الايجاب تناولهما وانما
امتنع الحكم ضرورة صيانة حقه لابنص قائم منع ثبوت الحكم فيه وما ثبت ضرورة لايظهر
حكمه في غير موضع الضرورة فبقي الايجاب متناولا له فيما وراء هذه الضرورة * وذكر
في نسخة اخرى الفرق بين المدبر والقن وبين هذا الفصل بهذه العبارة وهي ان المدبر داخل

واذا باع عبدين فات احدهما قبل التسليم او استحق او وجد مدبرا او مكاتبا صح البيع في الباقي لان الآخر دخل في البيع وكذلك المدبر والمكاتب يدخلان في البيع وانما امتنع الحكم صيانة لحقهما فصار الآخر باقيا في العقد بحصته فصار هذا من قسم دليل النسخ ونظير دليل الخصوص مسئلة خيار الشرط قال في الزيادات في رجل باع عبدين بالف درهم على انه بالخيار في احدهما ان البيع لايصح حتى يعين الذي فيه الخيار ويسمى ثمنه

فى العقدو الحكم جميعا لانه قابل له بقضاء القاضى كما ذكرنا ولكنه يخرج بعدما دخل فيصير الجهالة حادثة فى الزمان الثانى فلا تمنع وفى مسئلتنا الجهالة فى ابتداء العقد لان الحكم لم يثبت فى الذى فيه الخيار فيصير الثمن مجهولا من الابتداء فيمنع صحة * وكان القياس ان لا يدخل فى العقد اصلا لان الشرط يمنع السبب الا ان القياس ترك لما عرف فالحاصل ان المانع فيما نحن فيه مقترن بالعقد لفظا ومعنى فاثر المفسد وفى بيع القن مع المدبر المانع مقترن بالعقد معنى لا لفظا فلم يؤثر المفسد * والى الاوجه الثلاثة التى بيناها اشار الشيخ بقوله فاما اذا اجل الثمن ولم يعين الذى فيه الخيار او عين احدهما يعنى الثمن او المبيع ولم يعين الاخر * والوجه الرابع ان يعين الذى فيه الخيار ويفصل الثمن بان قال بعت منك هذين العبدين بالف درهم كل واحد بخمسمائة على انى بالخيار ثلاثة ايام فى هذا بعينه ويصح العقد فى هذا الوجه ويلزم فى الذى لا خيار فيه بما سمى من الثمن لزوال الجهالة بالكلية * ثم فى الفصول الثلاثة عملنا بشبه الاستثناء فلم نجوز البيع عند عدم التعيين واعلام الحصة كما ذكرنا وفى الفصل الرابع عملنا بشبه الناسخ فجوزنا البيع ولم نجعل قبول العقد فى الذى جعل فيه الخيار شرطا فاسدا فى الذى لزم العقد فيه كما جعلناه فى بيع الحر والعبد عند تفصيل الثمن على قول ابى حنيفة رحمه الله لانا انما جعلناه هناك شرطا فاسدا لان الحر وما شاكله من الميتة والخمر لم يدخل فى العقد اصلا لعدم المحلية فلم يكن اشتراط القبول فيه من مقتضيات العقد لانه اشتراط قبول غير المبيع للانعقاد فى المبيع فكان شرطا فاسدا فاما الذى شرط فيه الخيار فداخل تحت العقد لان الشرط لم يؤثر فى السبب فلا يمنعه من الانعقاد فى حقه فكان اشتراط القبول فيه اشتراطه فى المبيع لا فى غير المبيع فكان شرطا صحيحا لا فاسدا فلا يمنع صحة العقد (فان قيل) فهلا عملتم بالشبهين جميعا فى كل مسئلة كما فعلتم فى دليل الخصوص والعمل بشبه الناسخ يوجب جواز البيع وان لم يكن من فيه الخيار معلوما والثمن مفصلا (قلنا) لان العمل بهما لا يمكن فى بعض الوجوه بخلاف دليل الخصوص * اما فى الوجهين الاولين فلان العمل بهما يؤدى الى سقوط شرط الخيار ولزوم العقد فى العبدين لان دليل النسخ اذا كان مجهولا سقط بنفسه واذا سقط شرط الخيار ههنا لكونه مجهولا لزم العقد فى العبدين كما لو لم يوجد الخيار اصلا وهذا خلاف مقصود المتعاقدين فلا يجوز * ولانا لو عملنا بهما فالجواب لا يختلف ايضا لان شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده فى العبدين ولم يكن منعقدا فلا ينعقد بالشك * وكذا الجواب فى الوجه الثالث ايضا لان العمل بشبه النسخ فيه يوجب لزوم العقد فى الذى لا خيار فيه وكون الجهالة فى الثمن طارية غير مانعة كما اختاره القاضى الامام رحمه الله وشبه الاستثناء يوجب الفساد فلا يثبت الجواز بالشك ايضا * واما الوجه الرابع فشبه الاستثناء يوجب الجواز ايضا لانه استثناء معلوم كما ان شبه النسخ يوجب ذلك فكان فى القول بالجواز فيه عمل بالشبهين ايضا * ثم حاصل ما ذكر فى الكتاب انه شبه او لا خيار الشرط

فاما اذا اجل الثمن ولم يعين الذى فيه الخيار او عين احدهما ولم يعين الاخر لم يجز البيع لان الخيار لا يمنع الدخول فى الايجاب ويمنع الدخول فى الحكم فصار فى السبب نظير دليل النسخ وفى الحكم نظير الاستثناء

بدليل الخصوص ثم ذكر على سبيل الاستيناف مسئلة الزيادات مع اوجهها الاربعة توضيحا ثم اقام الدليل على مجموع ماذكر فبين وجه التشبيه بذكر تحقق الشبهين فى خيار الشرط ثم بنى الاوجه الاربعة على الشبهين فقوله فقيل لابد من كذا بيان تفرع الاوجه الثلاثة على شبه الاستثناء وقوله واذا وجد التعيين فى آخر الباب بيان تفرع الوجه الرابع على شبه النسخ قوله (فقيل لابد) من كذا بمنزلة الحر والعبد تقديره لابد من اعلام الثمن والمبيع للجواز فاذا لم يوجد اعلام الثمن والمبيع او لم يوجد واحد منهما لم يجز البيع كما لايجوز بيع الحر والعبد الذى هو من اشباه الاستثناء عند عدم الاعلام بالاتفاق فيكون الحاق الاوجه الثلاثة بالحر والعبد فى عدم الجواز فيناسب الدليل المدلول * اوتقديره فقيل لابد من الاعلام للجواز كما لابد منه لجواز بيع الحر والعبد عندهما فاذا لم يوجد الاعلام لم يثبت الجواز والله اعلم

٤٢

فقيل لابد من اعلام الثمن والمبيع لجواز البيع بمنزلة الحر والعبد واذا وجد التعيين واعلام الحصة صح البيع ولم يعتبر الذى شرط فيه الخيار شرطا فاسدا فى الاخر بخلاف الحر والعبد وماشاكل ذلك فى قول ابى حنيفة رحمه الله انه يعتبر شرطا فاسدا فى الاخر لامحالة فيفسد به البيع والله اعلم

فهرست المجلد الاول من كشف البزدوى من المطالب النفيسة

تمت فهرست المجلد الاول